كتاب الطهارة

فقه استدلالي بطرز بديع خاص

تأليف

العلامة المحقق الحجة

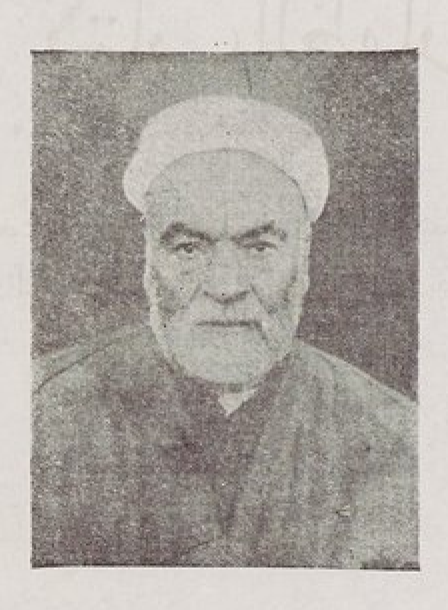
الشيخ محمد رضا الفيض التسناني القرشي

طاب ثراه

يطلب من مكتبة

مركز نشر الكتاب - طهران


Princeton University Library
32101 073411892



تمثال مبارك مؤلف

ازاین کتاب پانصد جلد درمطبعه مصطفوی بطبع رسیده است .
قیمت دومجلدزرکوب ۴۰۰ ریال : که باتحویل جلداول مبلغ ۲۵۰ ریال دریافت
ودرتحویل جلد دوم که ازهرجهت مانند جلد اول خواهد بود ، مبلغ ۱۵۰ ریال
دریافت خواهد شد. ودراینصورت مخارج این دومجلد بقیمت تمام‌شده تأمین میشود .

(فهرس كتاب الطهارة للسمنانى)

مختصری از ترجمه حال وشرح اوصاف آیةالله فیض

دراجتماع کنونی که غوغای سر گیجه‌آور حیات مادی دیدگان دنیا دوستان را تیره وتار ساخته وآنان را ازدرك حقایق وهدفهای عالیه انسانی بازداشته وریشه درخت معنویت بخشکی گرائیده وگروه غافلان و بی‌خبران تنها هدف زندگی را تأمین اغراض فردی تصور مینمایند.

بازهستندوبودند مردان‌حقیقت طلب ومعنی‌پرست ووارستهٔ ازخود گذشته‌ای که تقوی وطهارت و نجابت و اصالت را اصل دانسته و هدفهای واقعی اجتماعی را فارغ ازتوهّمات وتخیّلات زودگذر مادی نصب العین خویش قرارداده‌اند وتوسن اندیشه را بجانب فضایل انسانی بجولان درآورده و از سرچشمه حقایق سیراب شده اند.

این چنین انسانها بیك شهر واستان ومملکت تعلق ندارند بلکه وجودشان به بشریت وابسته است درزمان زندگی منبع خیر و برکت ومایهٔ سعادت ورحمت بوده و پس ازوفات نیز نام نیکشان الهام بخش پویندگان وادی حقیقت و معرفت شده است.

نویسنده کتاب حاضر (کتاب طهارت) در زمره چنین مردان حقیقت پرست واهل معنی بوده‌است.

مرحوم حجةالاسلام آیةالله آقاشیخ محمدرضای فیض در گوشه ای دورافتاده ازناشناس ترین نواحی ایران یعنی درسرخه سمنان در شعبان سال ۱۲۹۹ هجری قمری پا بعرصه وجود نهاد.

پدرش باآنکه بشغل کشاورزی اشتغال داشت از نظر تشخیص اوضاع زمان

اندیشه‌ای تابناك داشت بهمین جهت فرزند خودرا بفراگرفتن علوم عصر خویش تشویق کرد .

مرحوم فیض دراوان کودکی باهدایت وراهنمائی پدردرنزد مدرسان سرخه بتحصیل پرداخت درهمان آغازکاراستعدادوقریحه شگرف اوموجب اعجاب معلمان شد بدین معنی که درجلسه اول که بتعلیم قرآن کریم مشغول شد از (هو الفتاح العلیم تاآخرسورهٔ کافرون) را بخوبی آموخت تا سن ۱٤ سالگی بیشتر علوم قدیمه را درمحضر استادان خود فراگرفت و بسیار کوشید که برای ادامهٔ تحصیل بعتبات عالیات سفر کند اما پدرش بعلت آنکه **مرحوم فیض** تنها فرزند اوبود بدین کار رضا نداد وقضیه مسافرت مسکوت ماند ودربوته تعویق افتاد .

بعد از درگذشت پدر باداشتن عیال و کفالت مادر درسال (۱۳۱۹ ه قمری) بارسفر بربست وبسوی نجف رهسپارشد . درنجف اشرف حجره‌ای درمدرسه صدر بدست آورد وبکار تکمیل تحصیلات پرداخت .

در آن زمان ریاست حوزه علمیه این سامان برعهده علامه وحید آخوند ملا محمد کاظم خراسانی بود .

مرحوم فیض درحلقه درس آقا سید محسن الحسینی کوه کمره‌ای که از بزرگترین تلامذه علامـه محقق مرحوم آقا شیخ محمد هادی تهرانی نجفی بود بتلمذ پرداخت.

درمدت تحصیل نهایت درجه مجاهدت میکرد وگاهی ازاوقات کارش بریاضت میکشید روزی که واردنجف اشرف شد مجموعاً ۱۷۰ ریال پول باخود داشته تصمیم گرفته باروزی یك ریال امرار معاش نماید و از وجه مدرسه استفاده نکند . بدین ترتیب ۱۷۰ روز گذشت وروز یکصد وهفتاد ویکم دیناری برای مخارج باقی نماند ناگزیر روز یکصدوهفتاد ویکم بدون صرف غذا بکار ادامه تحصیل پرداخت اتفاق مردی از اهل شاهرود گذارش بمسجد افتاد وپولی بعنوان وام باین طلبه بلند نظر داد وچندی بعد مبالغی ازوطن رسید وقرض خودرا پرداخت .

مرحوم آیةالله فیض مدت هفت سال شب وروزدر نجف‌اشرف بتحصیل علوم وفنون سر گرم بود اما براثر اصرار وخواهش مادرپیرش که درسرخه اقامت داشت ناچار علیرغم میل باطنی خویش برای دیدار مادر بسرخه آمد ، بهنگام مراجعت اهالی ازبازگشت اوجلوگیری کردند وایشان خواه ناخواه درسرخه رحل اقامت افکندند (۱۲۲۶ هـ - ق) .

پس‌ازاقامت بمنظورارشادمردم درمسجد پشت خندق بتدریس مشغول‌شدند، اما گروهی ازمردم آنطور که لازم‌بود مقام شامخ این عالم ربانی‌رابدرستی‌نشناختند وموجبات آزردگی خاطرش را فراهم ساختند .

براثر این رنجش شدید درآذر ماه ۱۳۲۰ شمسی ازسرخه بسمنان مهاجرت کردنـد . و ازسال ۱۳۲۲ تا ۱۳۴۳ درمسجد سلطانی سمنان حلقه درسی تشکیل دادند و بتدریس پرداختند چون ضعف پیری و نقاهت مجال رفت وبرگشت را نمیداد درمنزل مجلس درس وبحث‌را تشکیل وادامه دادند واوقات فراغت‌را بتألیف کتب صرف میفرمودند .

مرحوم آیةالله فیض تا لحظات آخرعمر بتدریس وتعلیم سرگرم بودند و سرانجام درسحرگاه روز۱۰ محرم‌الحرام سال۱۳۸۰ مطابق بانوزدهم‌تیرماه۱۳۳۹ دعوت حق را لبیك اجابت گفتند وعالم تشیع را داغدار وماتمزده کردند .

آرامگاه آن مرحوم درایوان امامزاده یحیی زیارتگاه صاحبان اخلاص و ارادت است .

مرحوم‌فیض در مدت هشتاد سال عمر دمی از خدمت خلق نیاسود ، کلیه اعمال و حرکات و سکنات این عالم ربانی برنهج عدل و موافق رضای خدا بود ، احکام الهی را در نهایت شهامت و با کمال صراحت تبلیغ میفرمود ، بجیفه دنیوی بی‌اعتنا بود بهمین‌جهت وقتی ازطرف وزیردادگستری وقت بایشان پیشنهاد شد که ریاست دادگاه آستان قدس رضوی را بپذیرند ظمن اظهار تشکر ازقبول کار دولتی عذر خواست .

مرحوم فیض جز درراه حق سخن نگفت وجز درطریق صفا قدم ننهاد مستمندان را یاری صادق وتهیدستان را پشتیبانی لایق بود. پرتو تابناك وجودش ظلمات جهل وتعصب را می‌زدود .

وجودش مایه تسکین آلام دردمندان وبیان گرم وگیرایش راهنمای گمراهان، رفتارش سرمشق خیراندیشان وگفتارش الهام‌بخش نیکوکاران بود . فکروذکرش درراه هدایت خلق مصروف بود وقلبش درزمینه سعادت انسانها می‌طپید .

نبوغ ذاتی و هوش سرشار اورا سرآمد اقران ساخت در صفای باطن ونوع دوستی نظیر نداشت درفضل ودانش بی‌همال ودرفصاحت وبلاغت نابغه دهر بود .

هر کس درپای صحبتش می‌نشست چنان مجذوب میشد که خودرا از یاد میبرد ، گفتار حکمت آمیزش مشعل راه پویندگان دانش بود وسخنان دلنشینش تسلی بخش جسم وجان . باوجودیکه بجمیع علوم قدیمه ومقداری ازعلوم جدید اطلاع وآگاهی داشت هرگز درمقام تظاهر نیامد بهردونان منت دونان نکشید ، منزلش کعبه آمال محتاجان وخانقاهش زیارتگاه مشتاقان بود .

چنین وجود ذیجودی همانند گنجی در خلوتگاهی از نظرها دور میزیست ، ساعات درازدردریای فکرت فرومیرفت وهمواره درخلوت ازخود حساب میکشید.

پیراسته ازتعصب و جانبداری و آراسته بانصاف و بیغرضی بود ، نظرات و محاورات عالمانه وی نزد صاحبنظران دارای ارزش بسیار است .

تحقیقات و تتبعاتی که این عالم حقیقت طلب بابصیرت در مبانی فقه اسلام بعمل آورد درحد خود کم نظیر است .

ازجمله آثار ایشان **کتاب طهارت، کتاب صلوة، کتاب ارث، کتاب خلقت** است ونیز چندین کتاب ومقاله درمسائل مختلف تدوین وتألیف فرموده‌اند .

کتابیکه هم اکنون در دست خوانندگان محترم قرار دارد بنا بوصیت آن مرحوم ازمحل فروش خانه شخصی بطبع رسیده است .

چون آثار آن مرحوم قابل آن بود که مورد مطالعه دانش پژوهان ومتدینان

قرار گیرد علی العجاله کتاب «**طهارت**» که مشتمل بر تحقیقات عالی و معارف گرانبهای فقه اسلامی است بهمّت جناب آقای **مصطفوی** مدیر فاضل و فرهنگپرور چاپخانه و کتابخانه مرکز نشر کتاب - طهران زینت طبع حاصل مینماید و این متاع روحانی در بازار اهل دانش و دین عرضه میشود تا باشد که فیض آن عامّ و فایدت آن تامّ گردد. خداوند مؤلف و ناشر را موفق به اجر جزیل و ثواب جمیل فرماید.. انشاء الله.

تهران آذرماه ۱۳۴۲ **دکتر فضل الله صفا**

كتاب الطهارة

يبحث عن فقه مسائل الطهارة على مااقتضته الكتاب والسنة
والعقل و فتاوى فقهاء الشيعه ، بطرز بديع دقيق

تأليف

العلامة المحقق الحجة

الشيخ محمدرضا الفيض السمنانى

(طاب ثراه)

طهران ـ ۱۳۸۳ . هـ ق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين

كتاب الطهارة

وهى النزاهة عن الدناسة سواء كانت ظاهرية محسوسة كالوسخ المعبر عنه بالدرن او معنوية مجعولة بجعل الشارع كالحدث والخبث فانهما صفتا دناسة جعلهما الشارع بنظره فهو صلى الله عليه وآله راى بعض الاعيان نجسا خبيثا فرؤيته موجبة لتحقق هذه الصفة فحيث انه صلى الله عليه وآله رآه كذالك فهو كذالك وهذا معنى تقنين القوانين وتأسيس القواعد و كذالك الامر فى الحدث فهو ايضاً منوط بجعل الشارع فاذا راى فى انسان حدثا فهو محدث.

والفرق بين هاتين الصفتين بعداشتراكهما فى كونهما صفتى دناسة مجعولتين بجعل الشارع ان الخبث صفة مجعولة فى الخبث من دون اعتبار منشأ لانتزاعه فهى محمولة على موضوعها بالذات فالكلب نجس والخنزير نجس لكونها كلباً وخنزيراً من دون اعتبار منشأ لانتزاع مفهوم النجاسة والحدث صفة مجعولة فى المحدث بعد اعتبار منشاء انتزاعه فلايتحقق الا بعد تحقق منشاء انتزاعه فالانسان محدث بعد حدوث احد اسباب الحدث له من خروج البول والمنى اوغيرهما.

واما اطلاق الطهارة على الصفة المنتزعة من الغسلتين والمسحتين او غسل جميع البدن اعنى الوضوء والغسل فلاجل ان ارتفاع الحدث فى الخارج يتحقق بالوضوء اوالغسل اوالطهارة التى هى جهة وجودية نورانية متحدة معهما لانها منتزعة

عنهما ولاوجود للامر المنتزع سوى وجود منشاء الانتزاع فالوضوء مثلارافع للحدث موجب لتحقق شعشعة زائدة على النزاهة من الحدث .

فالطهارة الحاصلة من الوضوء اوالغسل نزاهة عن الحدث مع بريق و لمعان فكانها طهارة مخصوصة فكما ان الطهارة عن الخبث ليس غير خلو الشيء عنه فكذالك الطهارة عن الخبث فى الخارج ليس غير تحقق هذه الصفة المشعشعة وان كانتا فى تحليل العقل مختلفتين وقد ينزل بعض الصفات الرذيلة منزلة الدناسة فخلو النفس عن تلك الدناسة طهارة لها فالطهارة لها معنى واحد مطرد فى جميع الموارد اعنى النزاهة عن الدنس سواء كانت الدناسة محسوسة اومعنوية واقعية اومجعوله حقيقته او تنزيلية .

والحاصل ان الطهارة معناها امر واحد و مفهوم فارد والتعدد انما هو فى المصاديق والموارد والطهارة عن الحدث و ان اشتملت على جهة وجودية نورانية الا انها لايوجب التعدد والاختلاف فى معنى الطهارة لماعرفت من ان الجهة الوجودية كخصوصية من الخصوصيات بالنسبة الى الطهارة و اطلاق الطهارة عليها انما هو لاتحادها مع الوضوء والغسل الذين هما يتحدان مع النزاهة .

فظهر من مابيناه امور منهما ان جعل الطهارة ذات معنيين لغويا و اصطلاحى مما لامحصل له لماعرفت من عدم تعدد معنى الطهارة بل التعدد انما هو فى المصاديق وما وضع الشارع لفظ الطهارة للنزاهة عن الحدث اوالخبث بعد ماوضع بحسب اللغة للنظافة عن الدرن والوسخ بل جعل للقذارة مصداقين الحدث والخبث و حيث ان الطهارة خلو الشيء عن هذه الصفة فيكون الخلو اى النزاهة منهما طهارة لامحالة .

و بعبارة اخرى يترتب على جعل الحدث والخبث مصداقين للدنس جعل النزاهة عنهما مصداقا للطهارة و ليس هذا الترتيب من وضع اللفظ بازاء معنى من المعانى بل جعل المفهوم ذامصداق اومصاديق وان كان هذا المصداق مصداقاً لذالك المفهوم قبل الشرع فارتباطه بالشرع هو ان الشارع يجعل بعض مصاديق مفهوم من المفاهيم موضوعاً لحكم من الاحكام وهذا النحو من التصرف ايضاً ليس من قبيل

وضع الالفاظ و هكذا الامر فى ساير الموضوعات المخترعة كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها فالمقنن ما وضع لفظ الصلوة مثلا على الاركان المخصوصة بل جعل واخترع لمفهوم الصلوة الذى هو العطف مصداقاً من المصاديق اعنى الاركان وكذالك الامر فى الصوم والزكوة .

وملخص مابيناه هو ان الشارع ماوضع لفظ الطهارة لمعنى من المعانى حتى يكون للطهارة معنيان لغوى وشرعى بل بعد ماجعل للدناسة المقابلة للطهارة مصداقاً كالحدث او الخبث يكون النزاهة عن هذا المصداق مصداقاً للطهارة ثم يجعل لكلتيهما اعنى الطهارة والدناسة احكاماً فالطهارة الشرعية ليست فى قبال اللغوية وكذالك الدناسة ثم ان من قسم الطهارة باللغوية والشرعية عرف اللغوية بالنظافة والشرعية بانها استعمال طهور مشروط بالنية وانت خبير بان الاستعمال المشروط بالنية ليس من الطهارة بل هو منشأ لانتزاع الطهارة اعنى الجهة الوجودية النورانية وموجب لذهاب الحدث فالاستعمال من الافعال التى لااستقرار لذاتها والجهة الوجودية من الصفات التى تبقى للمتطهر وترتب عليها الآثار والامر المنتزع وان كان متحداً لماينتزع منه الا انه لايجوز تعريفه به .

منها انه لوشك فى طهارة الشيء ونجاسته فالاصل هو الطهارة لما عرفت من كون الطهارة عن الخبث امراً عدمياً لايقبل الجعل و كون النجاسة امراً وجودياً مجعولا بجعل المقنن فالشيء لوخلى و طبعه خال عن جميع الجهات الوجودية فمالم يعلم تحقق جهة من الجهات لم يحكم بترتيب آثارها واما الجهة العدمية فليست بصفة فى الشيء ولااثر لها حتى تحتاج الى تيقن تحققها ثم الحكم بترتيب آثارها فلاتحقق لها ولااثر .

فالطهارة عن الخبث لكونها امراً عدمياً لاتحتاج الى دليل لانها ليست الاعدم الخبث و اما الخبث لكونه امراً وجودياً مجعولا بالجعل يحتاج فى ترتب الآثار عليه الى الاحراز والعلم بتحقق فمالم يعلم نجاسة شيء لم يحكم بترتيب الاثر عليه وهذه قاعدة عقلية يستقل فى ادراكها العقل من دون استناد الى الشرع وهو الاخذ

بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع اعنى الاستصحاب وقدقررنا فى محله ان الاستصحاب قاعدة عقلية يدركها العقل بالاستقلال وللشرع ان يمنع الاخذ بمقتضاها فى بعض الموارد لنظر من الانظار والتحقيق فى محله وماورد فى الشرع من الحكم بالعمل بمفادها انما هو تقرير للجهة الواقعية وتثبيت للحكم العقلى لاتاسيس لمالاواقع له عند العقل .

ولافرق فى هذا الحكم اعنى جريان الاصل بين ان يكون الشك من ناحية الموضوع اعنى موضوع النجاسة وبين ان يكون من ناحية الحكم اعنى النجاسة كما انه لافرق بين ان يكون الشك فى النجاسة العينية وبين ان يكون فى النجاسة المكتسبة الحاصلة من ملاقات النجس مع وجود شرائط التنجيس .

فلواشتبه علينا حيوان بين الكلب الذى هو موضوع للنجاسة و بين غيره يحكم بطهارة ذلك الحيوان لان الطهارة لايتوقف على خصوصية من الخصوصيات لانها ليست بصفة وجودية فى الشىء ذات اثر من الآثار كى نحتاج فى الحكم بتحصلها وترتيب ذالك الاثر عليها الى احراز تلك الخصوصية بخلاف النجاسة لانها دناسة مجعولة فى الشرع محمولة على موضوعات خاصة ذات آثار مخصوصة فلايمكن الحكم بنجاسة موضوع من الموضوعات قبل احرازانه من تلك الموضوعات فلايجوز الحكم بنجاسة حيوان مشتبه الكلبية الا بعد تعين كونه كلباً لان الاصل عدم كونه كلباً ويترتب عليه عدم نجاسته ولامعنى للطهارة الا عدم النجاسة ومعنى هذا الاصل هو ما عرفت من الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع فحيث ان الشىء لوخلى وطبعه عار من جميع الجهات والخصوصيات والكلية خصوصية من الخصوصيات فالعقل يحكم بكون الشىء خالياً عن تلك الخصوصية عارياً عن اثرها حتى تتعين اشتماله عليها وهذا هو الاستصحاب ولافرق بينه وبين قاعدة الطهارة فى المقام لماتقدم من كون الاخبار المفيدة لهذا المعنى مقررة للحكم العقلى مؤكدة له .

و كذا لوحصل لنا الشك فى ان الكلب البحرى نجس ام لا و كذا لوشككنا فى نجاسة العصير العنبى او عرق الجنب من الحرام فيحكم بالطهاره و كذا لوحصل

الشك في ان المذى هل يشتمل عليه المنى حتى يكون نجساً ام لا ففى جميع هذه الصور يجرى اصالة الطهارة للتقرير السابق ولافرق في جريان هذا الاصل فى الموضوع ان يكون مستنبطاً كالصورة الاخيرة اويكون موضوعاً صرفاً كما انه لافرق في جريان الاصل فى الحكم ان يكون الشك ناشئاً من فقد النص اواجماله او غيرهما لان منشأ الشك لا اثر له فى جريان الاصل فان المناط فى جريانه هو ما عرفت من كونه اخزاً بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع و اما الفحص فهو لازم فى الشبهة الحكمية .

واما الشك فى التنجس الحاصل من الملاقات اعنى ملاقات الجسم الطاهر النجس فقد يكون لاجل الشك فى الملاقات وقديكون لاجل الشك فى شرط آخر اعنى الرطوبة وقد يكون للشك فى وجود المانع للتنجس وعدمه كبلوغ الماء مقدار الكر المانع لسراية النجاسة ففى الصورتين الاولين يجرى اصل الطهارة لان التنجس امر وجودى حادث لايجوز الحكم بتحققه قبل العلم بتحقق سببه والمفروض ان الملاقات فى حال الرطوبة شرط فى تاثير النجس فى الطاهر والشك فى الشرط موجب للشك فى المشروط وحيث ان الاصل يجرى فى الشرط فيقال الاصل عدم تحقق الشرط تبقى الطهارة المتحققه على حالها واما اذا كان الشك مستنداً الى الشك فى كرية الملاقى للنجس فلايمكن الحكم بالطهارة لان القلة ليست امراً وجوديا حتى يكون شرطاً فى التنجس فيجب احرازه بل الكثرة مانع من التنجيس فما لم يتحقق الكرية التى هى الكثرة لم يمنع من التنجيس ففى صورة الشك يجرى الاصل اعنى عدم الكرية فيحكم نجاسة الملاقى بملاقات النجس وليس هذا الحكم اثباتاً للنجاسة بالاصل فان التنجس فى الخارج ليس امراً وراء اتصال الظاهر بالنجس وان كان فى تحليل العقل امراً مغايراً للاتصال فاكتساب النجاسة هو اتخاذ الملاقى والملاقى بالاتصال فى الحكم والاصل المثبت الذى لايحكم بجريانه هو ما يثبت امراً مغايراً فى الخارج لافى تحليل العقل وليس ما نحن فيه كذالك لان التنجس لايغاير اتصال الملاقى مع الملاقى .

فانظر الى رواية رواها على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام حيث قال سألته عن الدجاجة والحمامه و اشباههما تطأ العذرة ثم تدخل فى الماء يتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء كيف حكم بنجاسة الماء وعدم صلاحيته للتوضأ منه مع ان السائل ماقيده بالقلة فحكم بالنجاسة بمحض الملاقات.

وقوله عليه السلام الا ان يكون الماء كثيراً كاشف عن ان الاصل فى الملاقات التنجس ويستثنى منه الكثير ولوكان الامر بالعكس لقال عليه السلام نعم الا ان يكون الماء قايلا لم يبلغ الكر.

ومما تدل على مابيناه رواية معوية بن عمار عن الامام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء فترى انه عليه السلام جعل الكرية دافعة للتنجس فالاصل فى الملاقات هو التنجس الا ان تدفعه الكرية ففى صورة الشك يحكم بما هو الاصل ولايعتنى بالمانع و كذالك يدل على المقصود قوله عليه السلام فى رواية رواها ابو بصير ولاتشرب من سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيراً يستقى منه لانه عليه السلام نهى عن الشرب من سؤر الكلب من دون قيد التقية واستثنى من المنهى الكثير من الماء.

فلايخفى على المتامل فى هذه الاخبار وغيرها مما يقرب مضمونها منها ان الاصل اعنى اصل الطهارة لامجال لجريانه فيما اذا لاقى النجس الطاهر من الماء ولم يحرز كونه كثيراً مانعة كثرته من تاثير المقتضى اعنى النجس ولاتثبت باصالة عدم الكرية نجاسة الملاقى حتى يقال ان الاثبات من شأن الدليل.

منها ان النجاسة كالحدث والطهارة عنه ليست صرف الحكم بل صفة حقيقية مجعولة فى الشرع متصف بها الاجسام و يترتب عليها الاحكام فرأى الشارع اولاً صفة قذارة فى الجسم ثم رتب على تلك الصفة الحكم فنقول البول نجس مثلا فيجب الاجتناب عنه او مانع من صحة الصلوة و كذا الحدث.

فحيث ان الانسان متصف بصفة الحدث الذى هو صفة دناسة مخصوصة يترتب

على هذه الصفة انها مانعة من صحة الصلوة و كذا الاحكام الاخر و كذالك الطهارة عن الحدث اعنى الصفة الوجودية الحاصلة من الغسل اوالوضو لاصرف عدم الحدث فان هذه الصفة الوجودية النورانية صفة حقيقية متاصله تحصل وتنتزع من المنشأ ثم يترتب عليها الاحكام كالشرطية لصحة الصلوة وغيرها لا انها صرف تلك الاحكام والمراد من التاصل فى هذا المقام هو ماله واقعية وراء الحكم لامايقابل الاعتبارية الذى ليس له المنشأ للانتزاع لما عرفت سابقا من ان الطهارة عن الحدث تنتزع من غسل جميع البدن او الغسلتين والمستحتين و اما الطهارة عن الخبث فليست بصفة وجودية يترتب عليها الاحكام و مايترا اى من ترتب بعض الاحكام عليها فهو بحسب الواقع من احكام الخبث فاستحباب النزاهة عن الخبث يرجع الى كراهة التلطخ بالخبث كما ان الطهارة عن الوسخ المعبر عنها بالنظافة ايضاً كذالك اما التنظيف والازالة الذان هما من الافعال امر ازوجوديان قابلان للموضوعية للاحكام و كذالك الامر فى الطهارة عن الحدث التى هى صرف العدم لاالجهة الوجودية فانها ايضاً امر عدمى لايكون موضوعاًللاحكام واما الرفع لكونه امراً وجوديا قابل للموضوعية .

منها ان الطهارة حقيقة واحدة ذات مصاديق متعددة و كذا الدناسةواختلاف المصاديق فى كون بعضها واقعية و بعضها مجعولة بعضها حقيقية والاخر تنزيلية لايوجب الاختلاف فى الحقيقة واختلاف المصاديق فى الاحكام انما هو لاجل اشتمال كل منها لخصوصية مخصوصة لاتوجد فى غيرها وهذا المقدار من الاختلاف يكفى فى اختلاف الاحكام فلايكشف عن اختلاف الحقيقة الاترى ان الصلوة ذات حقيقة واحدة و الاختلاف فيها ليس الا من ناحية المصاديق و احكامها مختلفة لاختلاف المصاديق .

و اختلاف موجبات الحدث والطهارة عنه لاتنافى وحدة حقيقة الاحداث والطهارات ضرورة انه لايمنع المقنن مانع فى جعله اشياء مختلفة متفقة فى العلية لحقيقة واحدة سواء كانت العلية فى الايجاد اوفى الاعدام و كون الجنابة معلولة

حادثة من الانزال تارة ومن الدخول اخرى من اقوى الشواهد على عدم تنافى اختلاف العلل مع وحدة المعلول ايجاداً وصحه الاستنجاء بالماء والاحجار من ادل الدلائل على امكان كون الحقيقتين المختلفتين علتين لامر واحد اعداماً .

والحاصل ان الطهارة مفهوم واحد لها مصاديق مختلفة و اختلافها موجب لاختلاف احكامها و كذالك الدناسة والطهارة جامعة بين النظافة اعنى النزاهة عن الاوساخ والطهارة عن الخبث والحدث والطهارة عن الاخير قديطلق على جهةعدمية هى صرف عدم الحدث والاكثر يطلق على جهة وجودية نورانية ينتزعه من غسل جميع البدن اوغسل الوجه واليدين و مسح الرأس والرجلين والدناسة جامعة بين الاوساخ والخبث والحدث .

منها ان جعل الطهارة عن الخبث شرطاً لصحة الصلوة اوغيرها ممالامعنى له لماعرفت من كونها امراً عدمياً لاثر لها اصلا والشرط ماله اثر فى تاثير المقتضى و الامر العدمى لايمكن ان يؤثر بوجه من الوجوه و منشأ هذا التوهم صحة الصلوة فى صورة طهارة الثوب والبدن و بطلانها فى صورة النجاسة مع ان البطلان من اثر النجاسة فحيث ان النجاسة مانعة عن صحة الصلوة موجبة لبطلانها فاذازالت ارتفع اثر المنع والايجاب واما الطهارة عن الحدث اعنى النورانية فلكونها امراً وجودياً قابل للشرطية فهى شرط لصحة الصلوة .

منها ان الطهارة عن الحدث لايتحقق الا بعد تحقق الوضوء اعنى الغسلتين والمسحتين جميعاً اوالغسل الذى هو غسل جميع البدن فما لم يتم امرالوضوء والغسل لاينتزع الطهارة لان ما هوالمنشأ للانتزاع هومجموع الغسلتين والمسحتين اوغسل جميع البدن فالطهارة امروحدانى بسيط لااجزاءلها و كون المنشاء ذااجزاء كثيرة لاينافى بساطة المنتزع لان الانتزاع راجع الى جهة الواحدة لاالكثرة فمجموع الغسلتين والمسحتين بلحاظ كونهما امراً واحداً منشأ لانتزاع الطهارة الصغرى لابلحاظ الاجزاء فلذا ترى ان اجزاء المتوضوء او المغتسل لاتتصف بالطهارة بل المتصف بالطهارة هو الانسان و كذالك الحدث الذى هو مقابل لهذه

الطهارة فلايتصف اجزاء الحدث بالحدث ولايرتفع الا بعد تحقق الطهارة التى لايمكن تحققها قبل تحقق تمام اجزاءالمنشاء فليس للجنب الذى غسل رأسه بعنوان الغسل من الموضع المغسول كتابة القرآن حتى يتم امر الغسل اعنى غسل جميع البدن و كذالك الامر فى الوضوء فلايتطهر وجه المتوضؤ اويده اليمنى اواليسرى قبل اتمام الوضوء .

و بالجملة لايترتب على المتطهر احكام الطهارة مالم يتم امر التطهير سواء كانت الطهارة منتزعة من الوضوء المعبر عنها بالطهارة الصغرى اومن الغسل الذى تعبر عنها بالطهارة الكبرى ولايرتفع الحدث قبل تحقق مجموع ماله دخل فى تحقق الطهارة سواءكان الحدث ممالايرتفع بالوضوء المعبرعنه بالحدث الاصغراوبالغسل المسمى بالحدث الاكبر .

منها ان القول بان الغسل ليس حقيقة واحدة كالوضوء مما ليس له معنى محصل لما عرفت من ان الطهارة لها معنى واحد والاختلاف فى المصاديق فى الشدة والضعف والاختلاف المنشأ لايوجب الاختلاف فى حقيقة الطهارة و كذالك الامر فى الحدث واتصافهما بالصغر والكبر من اقوى الشواهد على اتحادحقيقتهماضرورة ان الامرين المختلفين لايوازن احدهما بالاخر حتى يتصف احدهما بالصغر والاخر بالكبر ومقتضى اتحاد الشيئين فى الحقيقة اجزاء الاكبر عن الاصغر الاان تلاحظ فى الاصغر خصوصية من الخصوصيات المفقودة فى الاكبر فمالم تلاحظ تلك الخصوصية فى الطهارة المنتزعة عن الوضوء تحكم باجزاء الطهارة المنتزعة عن الغسل عنهالانها هى مع الشدة ولافرق فى هذا الحكم بين الطهارة المنتزعة عن الغسل المزيل للجنابة وبين الطهارة المنتزعة من الغسل لغير المزيل لها سواء كان يزيلا لحدث من الاحداث الكبرى اولم يكن لان اختلاف الجنابة وغيرهما من الاحداث فى الحقيقة لايوجب اختلاف الاغسال المزيلة لها لان المزال خارج عن حقيقة المزيل فالغسل لكونه موجباً للطهارة الكبرى يزيل الحدث الاكبر و اختلاف الجنابة والحيض و

غيرهما امر لادخل له اصلا فى اختلاف الاغسال كما انه لايوجب الاختلاف فى حقيقة الحدث .

فالقول بعدم اجزاء غير غسل الجنابة عن الوضوء مما لايتصور له معنى لانه قول بتاثير الجنابة التى امر مناقض للطهارة فيها ضرورة ان الغسل اثره الطهارة وهى حاصلة من جميع الاغسال ولافرق بين غسل الجنابة و غيره الا ان المزال فيه هو الجنابة وفى غيره غيرها فمن يحكم باجزاء غسل الجنابة عن الوضوء دون غيره حكم بتأثير الجنابة فى الوضوء وهذا الحكم مما يضحك الثكلى .

فالقول بعدم اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء اقرب الى الصولب من التفريق بينه وبين غيره من الاغسال فبعد ماثبت اجزائه عنه يثبت اجزاء غيره ايضاً لان المغايرة بين غسل الجنابة و بين غيره ليست كون المزال فيه هو الجنابة التى يستحيل تاثيرها فى الطهارة فالاخبار التى دلت على اجزائه عن الوضوء بعينها تدل على اجزاء غيره لعدم المغايرة بين الاغسال وقد ورد اخبار تدل على اجزاء جميع الاغسال عن الوضوء .

منها مارواه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه‌السلام قال الغسل يجزى عن الوضوء و اى وضوء اطهر من الغسل فترى انه عليه‌السلام حكم باجزاء الغسل عن الوضوء من دون تقييده بكونه مزيلا للجنابة وعلل الحكم بكون الغسل اطهر من الوضوء وهذا التعليل من اقوى الشواهد على اجزاء كل غسل من الاغسال ضرورة ان غسل الجنابة لااختصاص له فى هذه الصفة اعنى الاطهرية بل لافرق بينه و بين غيره كما تقدم .

فى كفاية اغسال الوارده عن الوضوء

ما كتب ابوالحسن الثالث فى جواب محمد بن عبدالرحمن الهمدانى اذاسئله عن الوضوء للصلوة فى غسل الجمعة فكتب عليه‌السلام لاوضوء للصلوة فى غسل يوم الجمعة وغيره فهو صريح تمام الصراحة فى اجزاء غسل الجمعة وغيره عن الوضوء .

منها مرسلة محمد بن احمدبن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة .

منها ما روى الكليني رضوان الله عليه من كون الوضوء بعد الغسل بدعة ، وقال ايضا روى اى وضوء اطهر من الغسل .

منها ما قال المحقق (قده) فى المعتبر روى عن عدة طرق عن الصادق عليه السلام قال الوضوء بعد الغسل بدعة .

منها موثقة عمار الساباطى قال سئل ابوعبدالله عليه السلام عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذالك او بعده فقال عليه السلام لاليس عليه قبل ولابعد قداجزاه الغسل والمرئة مثل ذالك اذا اغتسلت من حيض او غير ذالك فليس عليه الوضوء لاقبل ولابعدقداجزاها الغسل فلايبقى على المتامل فى هذه الاخبار ريب فى كفاية كل غسل من الاغسال عن الوضوء سيمابعدملاحظة ماقدمناه من وحدة الغسل وعدم الاختلاف فيه واستحالة كون الحدث المزال من الغسل موجباً لاختلاف حقيقة الغسل فلافرق بين هذه الاخبار وبين الاخبار الدالة على اجزاء خصوص غسل الجنابة لان الجنابةليست داخلة فى حقيقة الغسل ولاموجبة لاحداث خصوصية فيه زائدة على الاغسال الاخر حتى تكون فارقة بين غيره وبينه فى حكم من الاحكام واما الاخبار الدالة على ثبوت الوضوء فمحمولة على التقية او على الانكار اذا امكن لاعلى الاستحباب لان الاستحباب ينافى بدعية الوضوء .

روى ابوبكر الحضرمى عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته كيف اصنع اذا احببت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل وروى سيف بن عميرة مثل هذا الخبر فترى صراحة الخبر فى ثبوت الوضوء و هذا ينافى كونه بدعة فلابد لنا الا الحمل على التقية و كذا ما ورد فى ثبوته فى غير غسل الجنابة و هذه الاخبار باجمعها مقررة لما هو مقتضى اتحاد معنى الطهارة فلامقاومة للاخبار المثبة للوضوء مع كونها موافقة للتقية .

ولوقيل باستحباب الوضوء قبل غسل الجنابة اوغيره بحيث تكون بينه وبينه فاصلة لالاجل الصلوة لهوجه فلانه موجب لتخفيف كراهة البقاء على الجنابة او نوم الجنب

روی عبیدالله بن علی الحلبی عن الامام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام قال سئل ابوعبدالله علیه السلام عن الرجل اینبغی له ان ینام وهوجنب فقال یکره ذالك حتی یتوضأ فالوضوء مخفف لکراهة نوم الجنب لانه یخفف دناسة الجنابة لکونه منشأ للطهارة المنافیه للحدث وان لم یزله لضعفه وقوة الجنابة .

ان قلت لوکان الوضوء مؤثراً لدناسة الجنابة لامکن ازالتها به ولو بالتکرار الموجب للقوه .

قلت تأثیر الوضوء و تحصیله للطهارة بمقدار لایقبل وصوله بمنزلة الغسل بالتکرار وان اشتد تمام الشدة .

والحاصل من جمیع ماذکرناه هو ان الغسل یجزی عن الوضوء والوضوء معه بدعة سواء کان قبله او بعده وسواء کان الغسل غسل الجنابة او غیره و کونه بدعة انما هو اذا کان بقصد الصلوة والا فلاننکر استحبابه اذا کان بقصد التخفیف للکراهة و بعبارة اخری لیس فی الغسل وضوء اذاقصد به الصلوة والغاء الغسل و عدم اجزائه عن الوضوء واما فی غیر غسل الجنابة فاثر الوضوء قبل الغسل طهارة لها استحباب نفسی فلولم یکن موجباً لالغاء الغسل عن اثر الاجزاء لیس ببدعة .

وقد یستدل لعدم الاجزاء باطلاق الآیة الآمرة به للصلوة من دون تقیید وعموم مادل علی وجوبه بحدوث احد اسبابه غفلة عن ان اجزاء الغسل عنه لاینافی اطلاق ألایة وعموم الروایة لان مفاد الایة کون الطهارة شرطاً لصحة الصلوة و کون مجموع الغسلتین والمسحتین منشأ لانتزاع الطهارة .

و کذالك الروایة لاتدل الا علی اشتراط الطهارة لصحة الصلوة و لاندلان علی ان الغسل لاینتزع منه الطهارة او طهارة الغسل لایجزی عن الطهارة المسببة من الوضوء وبعد ماثبت وحدة معنی الطهارة و ان الاختلاف فی الصغر والکبر فلایتصور المنافاة بین الاجزاء واطلاق الایة اوعموم الروایة .

و بتقریر آخر ان مایدل علیه الایة او الروایة هو اشتراط الطهارة للصلوة لاخصوص الغسلتین والمسحتین لان الافعال لابقاء لها حتی تکون شرطا لامر من

الامور التى تقع بعد زمان وقوع الافعال و كذالك الامر فى الغسل فليس غسل البدن الذى هو فعل من الافعال شرطاً لامر وانما الشرط هو الطهارة الحاصلة من الغسل فاذا لم يكن للفعل دخل فى مرحلة الاشتراط فلامانع من اجزاء الطهارة المنتزعة من الغسل عن الطهارة المنتزعة من الوضوء لانها هى مع الشدة .

ثم انك قد عرفت مما اسلفناه ان ماله اثر من الاثار هو الطهارة عن الحدث اعنى الجهة الوجودية النورانية ونفس الحدث والخبث المعبر عنه بالنجاسة لانها جهات وجودية يمكن ان يترتب عليها الاثار .

واما الطهارة عن الحدث بمعنى عدمه والطهارة عن الخبث التى هى صرف عدم النجاسة فلااثر لهما اصلا لانهما جهتان عدميتان لايمكن تاثيرهما لاستحالة تاثير الامر العدمى الا ان يكون المراد منهما امراً وجوديا كما اذا اريد منهما الازالة والتطهير الذين هما امران وجوديان لانهما فعلان من الافعال فيمكن ترتب الاثر والحكم عليهما واما النظافة بمعنى النزاهة عن الوسخ اعنى الدرن فهى ايضاً امر عدمى لايترتب عليه حكم من الاحكام .

فما هو الموضوع للحكم الوسخ واستحباب النظافة يرجع الى كراهة التدرن والتلطخ بالوسخ واما التنظيف الذى هو اذهاب الوسخ فلكونه امرا وجودياً قابل للموضوعية للحكم فحيث ان التدرن مبغوض فى الشرع فاذهابه محبوب ومبغوضية الدناسة بمعنى الدرن ومحبوبية التنظيف فمع كونهما من المستقلات العقلية التى لاينكرها احد من احاد البشر من اى ملة كان بل من ليس داخلا فى ملة من الملل لوقيل بوجوده من البديهيات الشرعية و كلما ورد فى الشريعة المطهرة من ذم التدرن والوسخ ومدح التنظيف انما هو تقرير للجهات الواقعية وتثبيت للمستقلات العقلية

وما ورد فى الشرع الانور من التاكيد فى التنظيف ورفع الاوساخ بلغ مبلغاً لايمكن صدور الانكار من احد كما لايخفى لمن له ادنى تتبع فى اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم ويكفى فى الاعتناء لشأن التنظيف ما ورد من تشبيه الصلوة بالنهر وتشبيه الذنوب بالدرن وتشبيه الزكوة الممنوعة عن اهل البيت عليهم السلام بالوسخ .

فالمقصود من وضع الكتاب هو بيان الطهارة عن الحدث اعنى الجهة الوجودية النورانية ونفس الحدث والخبث والازالة واحكامها المتعلقة عليها .

اما الطهارة فحقيقتها تبينت مما قدمناه من انها جهة نورانية منتزعة من الوضوء والغسل فالمقنن تبارك وتعالى جعل الغسلتين والمسحتين وغسل جميع البدن منشأ لانتزاع الطهارة بعلم ما حصلا على وفق ماحكم به الا ان الوضوء منشأ لانتزاع الطهارة الصغرى والغسل تنتزع منه الطهارة الكبرى .

اما التيمم فلاينتزع منه الطهارة ولايرفع الحدث بل هو يغطى الدناسة ويزيل اثر الحدث ويكتفى به عن الوضوء والغسل فالبحث عنه تنزلة منزلة الغسل او الوضو فى بعض الموارد كما ان البحث عن احكام الاموات سوى الغسل من باب الاستطراد

قال بعض الاعلام رضوان الله عليه ان الطهارة عن الحدث كالطهارة عن الخبث فى كونها امرا عدمياً فليس الا عدم الحدث وحكم بان وجوب الوضوء لاجل رفع الحدث فقط فلوفرض آدمى غير محدث لايجب عليه الوضوء لانه ليس له مانع حتى يجب دفعه بالوضوء .

وفيه ان اطلاق الناقض على الحدث لايصح الا ان ينقض امراً وجودياً والوضوء لولم ينتزع منه امر من الامور لايمكن انتقاضه بالحدث لان الافعال امور لااستقرار له ما فى الوجود حتى يتعلق عليها النقض .

واجاب قده عن هذا الاستدلال انه لاظهور لاطلاق الناقض فى كون المنقوض امراً وجودياً كما يشبهه له شمول اخبار لاتنقض اليقين للامور الوجودية والعدمية

وفيه ان الاخبار ناهية عن النقض بالنسبة الى اليقين وهو امر وجودى لاخلاف فيه وكون متعلق اليقين عدميا لاينافى وجودية اليقين .

وكون الطهارة شرطا لصحة الصلوة الذى لايختلف فيه احد من البراهين القاطعة على كونها امرا وجوديا ضرورة استحالة وقوع الامر العدمى شرطا ومن الادلة على ماذهبنا اليه اطلاق النور على الطهارة حيث قال عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور لان العدمى ليس بنور .

منها هذا الحكم في بعض صور الشك في المتاخر والمراد من ذكره هنا التاكيد وسنجيء في محله تحقيق هذه المسئلة ان الفقهاء يحكمون بوجوب الوضو على الشاك في المتاخر من الحدث والوضوء فلو لم تكن الطهارة امراً وجوديا لامعنى لهذا الحكم لان العدم لايحتاج الى الدليل والاصل كما انه لايثبت الطهارة فكذالك لايثبت الحدث كي يمنع من صحة الصلوة فالحكم بوجوب الوضوء لاجل احراز الطهارة التي امر وجودي يشترط صحة الصلوة به .

واجاب قده بانه لايدل على الدعوى لحكمهم فيما حكى عنهم بوجوب الغسل على الشاك في المتاخر من الجنابة والغسل مع ان احداً لم يقل بكون غسل الجنابة باقتضاء الحالة الاصلية للمكلف .

وفيه ان من حكم بلزوم الغسل على الشاك في المتاخر من الجنابة والغسل نظره الى ان الشاك امره دائر بين الجنابة والطهارة الكبرى فلايمكن الحكم بالطهارة الصغرى لانه لو وجبت عليه الطهارة لكانت الطهارة الكبرى نعم يمكن رد هذا الاستدلال بان وجوب الوضوء متفرع على كون الطهارة امراً وجوديا و حكم الفقهاء على وجوبه لايكون دليلا مثبتاً حتى يستدل به على كونها امرا وجودياً .

ومن البراهين على كونها امراً وجوديا شرطا لصحة الصلوة قوله ﷺ لاصلوة الا بطهور فترى ينفي صحة الصلوة بغير طهور وهذه عبارة اخرى عن شرطية الطهارة وقد عرفت ان الشرط لايمكن ان يكون امراً عدمياً فبعد ثبوت كونها امراً وجوديا يتفرع عليه لزوم الوضوا اذا شك بين المتاخر من الحدث والوضوء لان عدم الحدث لايكفي في صحة الصلوة بل تحتاج الى احراز الشرط .

واما وجوب الغسل في صورة الشك في المتاخر من الغسل والجنابة فلاوجه له بل القواعد يقتضي وجوب الوضوء لان الشرط هو المنتزع منه .

ان قلت الوضوء امره دائر بين الامرين البدعة ان كان المتاخر هو الغسل وعدم التاثير ان كان هو الجنابة .

قلت البدعة في صورة العلم تتحقق الغسل لافي صورة الشك .

والعلم الاجمالى فى المقام لااثر له لان احدى الصورتين هى فقد التأثير و كيف كان فليس هنا مقام بيان هذا الحكم وسيجىء فى مقامه انشاء الله تبارك وتعالى فلنرجع الى ما كنا فيه من بيان الطهارة المنتزعة من الوضوء والغسل و احكامها المتعلقة عليهما والامور المعتبره فى انتزاعها و لنبدء ببيان الوضوء والطهارة المنتزعة منه فنقول بعون الله تعالى ان الوضوء يعتبر فيه امور عديدة بعضها شرط لانتزاع الطهارة منه وبعضها جزء له والآخر محقق لعنوان الوضوء وللانتزاع موانع تمنعه فى صورة التصادف .

اما الشرط فكون الغسل والمسح من الماء المطلق لان مايوجب الطهارة هو الطهور والمضاف ليس بطهور بل ليس من اقسام الماء لان الماء الذى هو احد العناصر الاربعه ليس من افراده المياه المضافة واطلاق لفظ الماء عليها لايدل على كونها من المياه لانه ليس من باب اطلاق لفظ الجامع على المصاديق بل لاثبات ان منزلة هذا المايع بالنسبة الى مايضاف اليه كمنزلة الماء بالنسبة الى الاشياء التى حيوتها بالماء وهذا اطلاق شايع يثبت منزلة شىء مع شىء آخر فقولك على عليه السلام هرون محمد صلى الله عليه وآله مفاده ان منزلة على بالنسبة الى محمد كمنزلة هارون بالنسبة الى موسى فهو عبارة اخرى عن قوله صلى الله عليه وآله على منى بمنزلة هارون من موسى ويدل على عدم كون المضاف ماء عدم صحة اطلاق الماء عليه من دون الاضافة و لو كان ماء حقيقة يصح اطلاق الماء عليه من غير احتياج الى الاضافة وليس اطلاق الماء عليه مع الاضافة من باب المجاز ايضاً لان لفظ الماء يستعمل فى معناه الحقيقى ويضاف الى مايضاف اليه

فظهر ان تقسيم الماء الى المطلق والمضاف ممالامعنى له اصلا لانه تقسيم للشىء الى نفسه وغيره فعدم كون المضاف مطهراً لاجل خروجه عن حقيقة الماء لانه ماء مخصوص يترتب عليه حكم الماء المطلق فلايخفى على من له ادنى تأمل ان المعتصر من الاجسام ليس الا جزء مايعاً من تلك الاجسام .

فهل يتوهم متوهم ان المعتصر من البطيخ ليس سوى البطيخ هل يشك احد وان للبطيخ اجزاء احدها هو المايع المعتصر منه فلو كان ذالك هو الماء حقيقة

لكان الاشياء المختلفة الحقايق متحدة فى الحقيقة فيتحد العنب والبطيخ والرقى والرمان لان العمدة فى هذه الاشياء هو الجزء المايع واما المختلط بالاجسام فان كان الماء غالبا على ذالك الجسم غير مضمحل فيه يترتب عليه احكام الماء وذالك الاختلاط لايمنع من ترتب الاحكام عليه لانه لايخرجه عن عداد الماء.

واما اذاغلب الجسم المختلط على الماء واستهلك فيه فلايترتب عليه حكم الماء والمرجع للتميز بين هذين القسمين هو العرف وليس عدم ترتب احكام الماء على الماء المستهلك فى الجسم الاخر لاجل كونه ماءاً مضافا بل لاجل ان هذا الجسم ليس بماء عرفاً ووجود الماء فيه بحسب الحقيقة لايفيد فى مرحلة الاحكام.

والحاصل ان السالبة لاجل انتفاء الموضوع لالتخصيصه بخصوصية مخصوصة غاية الامر ان الانتفاء بحسب العرف لابحسب الحقيقة ولو كان المناط هو الحقيقة لكانت الاراضى الرطبة مطهرة لكل متنجس اذا كانت اجزاء المائية فيها بمقدار يبلغ الكر فى صورة التجزية وبطلان التالى من ابده البديهيات فى الفقه و كذالك المقدم ولوشك فى الاستهلاك واختلف العرف فى التميز يعمل بالاصل ويحكم بعدم غلبة المختلط على الماء لان الاصل عدمها فيترتب عليه حكم التطهير ولايعارضه استصحاب بقاء الحدث او الخبث لان الشك فى زوالهما منشائه الشك فى حصول الغلبة وبعد جريان الاستصحاب فى عدم استهلاكه وعدم الغلبة والحكم بكون الماء باقيا على مائيته لامجال لاجراء الاصل فى بقاء الحدث او الخبث فان حكم الماء هو رفع الحدث وازالة الخبث.

وتبين مما بيناه من ترتب الحكم على الماء المختلط بالاجسام مالم يستهلك ان ماورد فى الشرع من عدم الباس بالاغتسال والتوضأ بماأ الورد ليس من باب التقية وليس الخبر من الاخبار الشواذ الغير المعموله لان المقصود من ماء الورد الوارد فى السئوال هو الماء الممتزج باجزاء الورد لاالمعتصر منه لشيوع اطلاق ماء الورد على الماء الممتزج به.

فالحق مع الصدوق قده فى كون ماء الورد مطهراً لان مقصوده منه هو الممتزج

باجزاء الورد مزجاً لايسلبه عن المائية بحسب العرف فلايدفع قوله رضوان الله عليه سبق الاجماع لان الاجماع انعقد على عدم مطهرية المضاف عن الحدث وقدعرفت ان الممتزج ليس مضافا وما يطلق عليه المضاف ليس بماء

واستدل صاحب الجواهر قده على عدم كون المضاف مطهراً .

بقول الصادق عليه السلام فی خبر ابی بصير بعد ان سئله عن الوضوء باللبن لاانما هو الماء والصعيد وما رواه عبدالله بن المغيرة عن بعض الصادقين اذا كان الرجل لايقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلايتوضأ باللبن انما هو الماء والتيمم وانت خبير بان اللبن مايع مخصوص وحقيقة مخصوصة واين اللبن من الماء .

ثم قال قدس الله سره بعد نقل بعض الاستدلالات بالاية والروايات الآمرة بالتطهير بالماء واظهار عدم الدلالة وتسهيل الامر هذا مع انا لم نقف للصدوق على دليل غير قول ابی الحسن عليه السلام فی خبر يونس قلت له الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لابأس بذالك وهو مع مخالفته لماتقدم .

وعن ابن الوليد انه لايعتمد على حديث محمد بن عيسى عن يونس قال الشيخ فی التهذيب انه خبر شاذ شديد الشذوذ وان تكرر فی الكتب والاصول فانما اصله يونس عن ابی الحسن ولم يروه غيره وقداجمعت العصابة على ترك العمل لظاهره انتهى ولايخفى على المتامل فيما قدمناه انه ليس للخبر ظاهر مخالف للقواعد لاشتهار استعمال ماء الورد على الممتزج به قبل سلب المائية عنه و عدم رواية غير يونس لايقدح بروايته واجتماع العصابة على ترك العمل لظاهره انما هولاجل ظهوره عندهم فی المعتصر من الورد فلايحتاج الى الجهل بماء الذی وقع فيه الورد ولم يسلبه الاطلاق و بالمجاور للورد اوحمل التوضأ والاغتسال بالتحسن والتطيب اوحمل الورد الى الورد بكسر الواو ای مايورد منه الدواب كماصدر عنه بعد اتمام قول الشيخ .

واما لزوم كون التطهير اعنی الوضوء والغسل بالماء فيكفی فی اثباته بعد عزل اللحاظ عن كونه من البديهيات فی الشريعة المطهرة قوله تبارك وتعالى فلم تجدوا ماءاً بعد الامر بالغسل والمسح المنتزع عنهما الوضوء والتطهر من الجنابة

الذى عبارة اخرى من الغسل .

قال عز من قائل يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم و ارجلكم الى الكعبين و ان كنتم جنباً فاطهروا وان كنتم مرضى اوعلى سفرا وجاء احد منكم من الغائط اولمستم النساء فلم تجدوا ماءاً فتيمموا صعيداً طيباً فترى انه عظم ثنائه امر بالوضوء والتطهر من الجنابة من دون تعيين كونهما من الماء ثم بين ان المرض والكون على سفر وفقد الماء مما يوجب التيمم وهذا من اقوى البراهين على ان الوضوء والغسل لابد ان يكونا من الماء بل اشارة الى ان هذه المسئلة ممالاينبغى ان يخفى على احد بل بلغ وضوحها مبلغا لايحتاج الى الذكر والتعيين و اشعار بان ذكر الغسل والمسح والتطهر ممايتضمن ذكر الماء بحيث لو ذكر كان ذكره كالتكرار فدلالة الاية على لزوم كون الوضوء من الماء من البديهيات الاولية وابده منها دلالتها على مطهرية الماء كما لايخفى على من له ادنى تامل لان لزوم التطهير به يمكن بعد امكان التطهر منه .

ومن الايات الدالة على مطهرية الماء قوله تبارك وتعالى وانزلنا من السماء ماء طهوراً والطهور فعول من الطهارة وهذه الهيئة تفيد المركزية للمادة كما يشهد به الاطراد فى جميع الموارد فمعنى الطهور حينئذ هو المركز للطهارة و مقتضى المركزية للشيء استفادة ذالك الشيء منه فالمركز للطهارة لابد من استفادتها منه وهكذا الحال فى جميع المواد المتهيئة بهذه الهيئة مع فرق فى خصوصياتها فالمركز للصبر والوقار هو ما يبرز منه هذان الوصفان فاستفادة كل شيء بحسبه والظلوم هو من يصدر منه الظلم .

وبعد التأمل فى موارد هذه الهيئة ينكشف الامر تمام الانكشاف بحيث لايبقى على المتأمل شائبة الارتياب وقد يعبر عن هذه المعنى بالمعدنية ولافرق فى المقام بين هذين التعبيرين وان كان ماعبرناه اجمع واشمل لجميع موارد استعمال هذه الكلمة فالطهور لاشتماله على هذه الهيئة المفيدة لهذا النحو من المفاد يفيد فائدة

المتعدی مع کونه بحسب المادة لازما ضرورة ان کون الشیء مرکزاً للطهارة اومعنا لها لامعنی له الا ان تستفاد وتصور منه الطهارة و کون الشیء مفیداً للطهارة عبارة اخری عن المطهریة فالتعدی من ناحیة الهیئة بتقریب مابیناه لامن ناحیة المادة التی هی لازمة لاتعدیة فیها ولاجل خفاء هذه الدقیقة علی ابی حنیفة استشکل علی من استدل بالایة المذکورة علی مطهریة الماء بان لفظ الطهور لایفید معنی المطهر لان الفعول موضوع للمبالغة والمبالغة فی الطهارة لایستلزم التعدیة .

وبعد الاحاطة بما بیناه یظهر ان اشکاله ناش عن الجهل بحقیقة الامر فلم یخطر بباله انه یمکن ان تکون لفظ من الالفاظ لازما بحسب المادة متعدیا بحسب مفاد الهیئة .

ومایترا ای من افادة الفعول المبالغة فهو ایضاً لافادة المعنی الذی بیناه لان افادة المعدنیة اوالمرکزیة من لوازمها المبالغة لان الصیغة موضوعة لها فمایفید المبالغة انما هو الفعال لاالفعول .

وقدیجاب عن هذا الاشکال بان الطهور جعل بحسب الاستعمال متعدیاً وان کان بحسب الوضع اللغوی لازماً وفیه ان التعدیة واللزوم لیسا من المعانی التی یوضع لها لفظ من الالفاظ بل هما یستفاد ان من کون المادة من المواد التی لها تجاوز الی المفعول وعدم کونها کذالك وقد یستعان لتعدیة الازم بالحرف و نقل الهیئة الی هیئة اخری کالافعال والتفعیل فلیست التعدیة من جزء الموضوع له اوالمستعمل فیه حتی یمکن استعمال اللفظ الموضوع للزوم فی التعدیة علی ان استعماله فی التعدیة مع عدم کونه موضوعا لها لابد ان یکون بطریق المجاز والمادة لیست مستعمله الا فی معناها الحقیقی لان المقصود منهما هی الطهارة والهیئة لایتطرق فیها المجاز لانها لیست بکلمة والمجاز من صفات الکلمة .

واما ما بیناه من استفادة التعدیة منه علی الوجه المذکور فلیس من باب استعمال اللفظ فی غیر الموضوع له لماعرفت من ان التعدیة تستفاد من الهیئة لافادتها معنی مستلزما للتعدیة من دون ان یستعمل اللفظ فیهاوقدیجاب عنه بان الطهوراسم

لما يتطهر به فلابد ان يكون مطهراً .

وانت خبير بان مايتطهر به هو الالة ولها صيغ مخصوصة كالمفعل والمفعال وغيرهما وليست صيغة الفعول من تلك الصيغ وليس للفعول معنى اسمياً وراء معنى الوصفية لانه مشتق من المشتقات والمشتق لاتكون الا الوصف وماترى من استفادة الالية من الفعول فى بعض المقامات انما هو لاجل خصوصية مخصوصة لذالك المقام كلفظ الوقود فانه يفهم منه مايتوقد به و فيه معنى الالية و ليس هذا لكون الوقود اسما لمايتوقد به بل معناه متحد مع ساير الصيغ فهو ايضاً يفيد المركزية الا ان المركزية للوقد تستلزم الالية لان مفاد الهيئة هو الالية فاستفادة الالية انما هو لخصوصية المورد .

وماورد من اهل اللغة من عد المبالغة والالية من معانى الفعول فلاجل انهم يذكرون موارد الاستعمال فحيث انهم يرون ان صيغة الفعول قد تستفاد منها المبالغة وقد تستفاد منها الالية يحكمون بان مايفهم من الصيغة هو معنى من معانيها من دون ان يلاحظو منشأ الاستفادة والفهم فلايمكن ادراك معنى الكلمة اى المعنى الموضوع له اللفظ من كلمات اهل اللغة لان مايذكرون من المعانى المستفادة من الالفاظ المفهوم منها فى موارد الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والمفهوم من حاق اللفظ ومن خصوصية المورد .

والمختصر من هذا التطويل ان الطهور وان كان بحسب المادة لازما لاتعدية فيه الا ان اشتماله بالهيئة المفيدة للمركزية يستفاد منه التعدية .

واما اشكال اخصية الدليل عن المدعى لدلالة الاية على طهورية الماء المنزل من السماء دون جميع المياه فيرتفع بان مياه الارض ايضا من السماء لقوله عز من قائل وانزلنا من السماء ماءً بقدر فاسكناه فى الارض وانا على ذهاب به لقادرون فانه يدل على ان مياه الارض ايضاً منزلة من السماء .

واما الاشكال بانه لاعموم للاية لان الماء فيها مطلق لايعم جميع مياه السماء فمندفع بان حكم الطهورية تعلق بحقيقة الماء فمالم يقيد بقيد معين لايسلب عنه

هذا الحکم .

وقد یجاب عن هذا الاشکال بعدم القول بالفصل ویتم هذا الجواب علی القول بعدم جواز احداث قول ثالث الراجع امره الی حجیة الاجماع المرکب واما علی القول بجواز الاحداث وعدم حجیة الاجماع المرکب فلا یتم هذا الجواب و کذالك الجواب بورود الایة فی مقام الامتنان لانه حاصل بجعل بعض المیاه المنزلة من السماء طهوراً الا ان حصوله مستلزم لتعیین ذالك البعض المفقود فی المقام فورودها فی مقام الامتنان مع عدم التعیین یدل علی طهوریة الجمیع .

ثم ان مفاد هذه الایة هو کون الماء مطهراً من الحدث والخبث لما عرفت سابقاً من ان الطهارة جامعة بین النزاهة عن الحدث والخبث فما هو مرکز للطهارة یستفاد منه رفع الحدث وازالة الخبث ولذا قد یطلق الطهور فی الاخبار علی الماء ویراد منه المطهر عن الحدث وقد یطلق ویراد منه المطهر عن الخبث .

روی داود بن فرقد عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال کان بنو اسرائیل اذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاریض وقد وسع الله علیکم باوسع ما بین السماء والارض وجعل لکم الماء طهوراً فانظروا کیف تکونون فتری صراحة الروایة علی اطلاق الطهور علی الماء مع کون المراد من الطهارة هو رفع الخبث .

وقال المحقق رضوان الله علیه فی المعتبر قال علیه السلام خلق الله الماء طهوراً لا ینجسه شیء الا ماغیر لونه اوطعمه اوریحه ودلالته صریحة و اما اطلاق الطهور علی المطهر من الحدث فما فی روایة جمیل بن دراج و محمد بن حمران عن ابی عبدالله علیه السلام قال علیه السلام ان الله جعل التراب طهوراً کما جعل الماء طهوراً و قول ابی جعفر علیه السلام فی روایة رواها زرارة قال علیه السلام ان التیمم احد الطهورین فتری صراحة اطلاق الطهور علی الماء وارادة الطهارة المفهومة منه رفع الحدث .

واما قول امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلام حین اراد الوضوء بسم الله وبالله والحمد لله الذی جعل الماء طهوراً ولم یجعله نجساً یکشف عن صحة اطلاق الطهور علی الماء وارادة الجامع بین مطهر الحدث ومطهر الخبث فان المقام مناسب للاول اعنی

مايقابل الحدث .

وقوله عليه السلام ولم يجعله نجسا يقوى ارادة الثانى ولامانع من استعماله فى الجامع بينهما حتى يشمل كليهما .

فظهر من هذه الروايات ومن الايتين المذكورتين كون الماء رافعاً للحدث والخبث معاً غاية الامر ان بعضها يدل على احدهما والاخر يدل على كليهما واما المضاف فهو خارج عن حقيقته فلاتشمله الادلة الدالة على كون الماء مطهراً ولادليل على اثبات هذه الصفة له فليس بمزيل للحدث كما انه لايزيل الخبث ولايحتاج فى فقده صفة المطهرية الى دليل ينفيها عنه بل يكفى فى نفيها عنه الاصل و اطلاق الاخبار الامرة بالغسل لايفيد جواز الغسل بغير الماء لان المتبادر من الغسل هو الغسل الحاصل من الماء فالاطلاق ينصرف اليه مع ان بعض الاخبار يفيد حصر الغسل بالماء بل يظهر من بعض الاخبار ان الغسل مستلزم للماء وان لم يعين به بمعنى ان لفظ الغسل يكتفى فى استفادة كونه من الماء .

روى عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل و كم مرة يغسل قال يغسل ثلث يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذالك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه .

فاجاب عليه السلام عن سئوال كيفية الغسل بصب الماء فيظهر من هذا الجواب ان مفهوم الماء مستفاد من مفهوم الغسل وحيث ان السئوال عن كيفية تطهير القذر من دون تخصيص بقذر معين تدل على عدم الفرق بين جزئيات النجاسة فى لزوم تطهيرها بالماء فكل ماورد من الامر بالغسل على الاطلاق يجب حمله على هذا المقيد بعد غمض العين عن استفادة الماء عن مطلق الغسل .

ومثل الرواية المذكورة فى الدلالة على لزوم الغسل بالماء وعدم اجزاء المضاف ماروواها العمار المذكور عن ابى عبدالله عليه السلام انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب ولاتحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال تتيمم ويصلى فاذا اصاب

ماء غسله واعاد الصلوة فهی صریحة فی عدم اجزاء غیر الماء اعنی المضاف فی التطهیر فلو یمکن التطهیر به لحکم بالتطهیر به بعد فرض السائل بانه لیس یجد ماء و لیس هنا مقام السکوت او الاهمال لانه علیه السلام حکم بالصلوة من دون تطهیر الثوب و هو یکشف کشفاً تاماً عن ان الغسل بالماء لازم و قوله علیه السلام فی آخرها فاذا اصاب ماء غسله کاشف عن ان تحقق الغسل انما هو بالماء دون غیره وحیث ان السائل لم یعین خصوصیة النجاسة وسئل عن ثوب لاتحل فیه الصلوة لتنجسه المستفاد من قوله

ولیس یجد ماء یغسله وحکم الامام بالصلوة فی الثوب المتنجس نقطع بان غیر الماء من المایعات لایجوز التطهیر به ضرورة انه لو یمکن التطهیر به لما حکم بالصلوة فیه بل یحکم بتطهیره من مایع آخر ولایمکن حمله علی صورة فقد جمیع المایعات لعدم الدلیل علی هذا الحمل ولیس المقام مقام الاهمال لانه علیه السلام فی مقام بیان الحکم فلو کانت النجاسات مختلفة فی هذا الحکم بمعنی انه یمکن التطهیر بغیر الماء من البعض دون الاخر.

لفصل علیه السلام بینها وحکم بالازالة بغیر الماء بالنسبة الی البعض وحکم بالصلوة فی الثوب المتنجس وغسله زمان اصابة الماء بالنسبة الی الاخر لاستحالة حکم الامام علیه السلام بالصلوة فی الثوب النجس فی صورة فقد الماء مع امکان الازالة بغیره.

والحاصل ان اطلاق الامر بالغسل لایدل علی اجزائه فی الازالة ولو کان بغیر الماء لما عرفت من لزوم الماء فی الغسل و عدم جواز الغسل بغیره فی التطهیر ولایمکن القول بان ذکر الماء لاجل کونه احد افراد مایجوز التطهیر به لان الروایة صریحة بلزومه وکاشفة عن عدم اجزاء غیره.

قال صاحب الجواهر (قده) عند شرح قول المحقق ولایزیل خبثاً علی الاظهر عند اکثر اصحابنا کما فی الخلاف وهو المشهور نقلا وتحصیلا شهرة کادت تبلغ الاجماع بل هی اجماع لمعلومیة نسب المخالف ان اعتبرناه و انقراض خلافهما للاستصحاب وتقیید الغسل بالماء فی بعض النجاسات کقوله علیه السلام لایجزی من البول الا الماء وقوله علیه السلام فی فضل الکلب اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وقوله علیه السلام

فی الرجل الذی اجنب فی ثوبه ولیس معه ثوب آخر غیره قال یصلی فیه واذا وجد الماء غسله .

وقوله عليه السلام فی بول الصبی یصب علیه الماء قلیلا ثم یعصر وفی آخر علیه الماء وقوله عليه السلام فی من اصاب ثوباً نصفه دم او کله قال ان وجد ماءاً غسله وان لم یجد ماء صلی فیه وفی آخر فی رجل لیس علیه الا ثوب ولاتحل الصلوة فیه ولیس یجد ماء یغسله غسلة کیف یصنع قال تتیمم ویصلی فاذا اصاب ماء غسله الی غیر ذالک من الاخبار وهی کثیرة فی اماکن متفرقة ویتم الاستدلال بها بعدم القول بالفصل فیجب حینئذ حمل مطلق الامر بالغسل الوارد فی کثیر من الاخبار علیها .

وانت اذا احطت کمال الاحاطة بما بیناه تعرف انه لاحاجة لنا الی عدم القول بالفصل فی اثبات لزوم الماء وعدم اجزاء غیره فی الغسل فان قول الراوی فی السؤال لاتحل الصلوة فیه ولایجد ماء یغسله شامل لجمیع النجاسات الموجبة لعدم حلیة الصلوة فلیس التقیید بالماء فی بعض النجاسات حتی یستدل للبعض الاخر بعدم القول بالفصل مع انه لایصح الاستدلال به لانه لایستلزم سوی احداث القول الثالث وهو لیس بافسد من القول الثانی مع انه ایضاً لیس بفاسد کما قررناه فی محله فلیس الخبر الاخیر الذی ذکره الا مارواه عمار وقدعرفت دلالتها علی المرام .

واما معنی الاخیر من الاخبار التی ذکرها وان کان التقیید بالماء فیها بالنسبة الی بعض النجاسات الا ان بعد الاحراز بلزوم الماء فی تطهیر جمیع النجاسات یعلم ان هذه التقییدات فی الموارد المخصوصة من فروع ذالک الاصل المتاصل من دون ملاحظة خصوصیة من خصوصیات النجاسات .

فظهر فساد ما افاده السید المرتضی اعلی الله فی الفردوس مقامه فی جواب الاعتراض الذی اعترض علی نفسه من المنع من تناول الطهارة الغسل بغیر الماء وانصراف اطلاق الامر بالغسل الی ما یغسل به فی العادة ان تطهیر الثوب لیس باکثر من ازالة النجاسة عنه وقدزالت بغیر الماء مشاهدة لان الثوب لایلحقه عبادة لان التطهیر الوارد فی الشرع لیس صرف الازالة بای نحواتفق بل یعتبر کونه بالماء

وليس فى الاخبار عنوان الازالة كى توجب هذا التوهم مع انه لو ورد فيها لفظ الازالة يجب حملها على الازالة بالماء لما عرفت من لزوم الماء فى التطهير و عدم اجزاء غيره .

وقوله رضوان الله عليه وقد زالت بغير الماء مشاهدة مما لاينكره احد انما الاشكال فى الاكتفاء بالارالة بغير الماء وقددلت الاخبار على عدم اجزاء غير الماء .

واما قوله قدس الله سره لان الثوب لايلحقه عبادة ممالايتصور له معنى يرتبط بالمقام فلوكان المقصود من هذا القول ان الثوب لاتعتبر فيه صفة لها اثر فى صحة العبادة اوالبطلان ففساده غنى عن البيان ضرورة ان تنجس الثوب قد يوجب بطلان الصلوة ولوكان المقصود منه ان طهارة الثوب ونجاسته مما لايتعلق عليه حب او كراهة فهو مع كونه مخالفاً للواقع لكون طهارة الثوب محبوبا ممدوحاً فى الشرع الانور لايرتبط بالمقام لان الكلام فى حصول الطهارة بالازالة بغير الماء و عدمه سواء كانت محبوبة املا .

ثم قال اعلى الله فى الفردوس مقامه لوكان كذالك لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وفيه ان انصراف الغسل عن المضاف الى الماء ليس كانصرافه عن ماء الكبريت والنفط الى غيره لان المضاف ليس بماء بخلاف ماء الكبريت والنفط لانهما من اقسام المياه وقال الامام فاذا اصاب الماء غسله من دون تقييد بعدم كونه من ماء الكبريت والنفط .

وظهر من ماقدمناه ان الاستدلال بقوله عز من قائل وثيابك فطهر على مطهرية غير الماء .

كما وقع عن المفيد والسيد على ماحكى عنهما رضوان الله عليهما فى غير محله لان اطلاق الامر بالتطهير لايفيد فى المقام بعد ورود التقييد بالماء الكاشف عن كون المراد بالتطهير هوالحاصل من الماء .

والمراد من الطهارة المامور بها فى الاية هو ما يعم جميع انحاء الطهارة من الواقعية والمجعولة والحقيقية والتنزيلية بناء على صحة جميع ماورد من التفاسير

اعنى التشمير والتقصير وعدم الغصبية و ماورد من تفسير الثياب بالنفس والتطهير بتخليتها من الرذائل و كيف كان لاتدل الاية على جواز التطهير بغير الماء من المايعات

وظهر ايضاً ان رواية الغياث الحاكمة بعدم البأس عن غسل الدم بالبصاق لابدان يحمل على التقية او على نفى الباس فى صورة تعقب التطهير بالماء كما فعله صاحب الوسائل ويمكن حمل البصاق على الماء الذى يصب من الفم .

واما رواية حكم بن الحكيم الصيرفى النافية للبأس عن مس اليد الوجه او بعض الجسد اوالثوب بعد مسحها بالحائط او التراب اذا اصابها بول فلاتدل على مطهرية الحائط بل يجب حمل عدم الباس على الجواز الذى من الاحكام التكليفية لا ارتفاع النجاسة عن اليد وعدم تنجس الوجه والجسد والثوب بعد ما تعرق اليد لماعرفت سالفاً من لزوم كون التطهير بالماء وعدم اجزاء غيره .

وما يوجب الحيرة ما صدر عن المحدث الكاشانى فى هذا المقام فانه (ره) قال بعد تقوية ما قاله السيد والمفيد عليهما رضوان الله اوغاية مايستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فماعلم زوال النجاسة عنه قطعاً حكم بتطهره الا ماخرج بدليل يقتضى اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا يظهر طهارة البواطن بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الادمى كما يستفاد من الصحاح انتهى ماحكى عنه وفيه ان الحكم بتطهر ماعلم زوال النجاسة حكم بعدم تنجس الاجسام من ملاقات النجاسة واثبات لحكم النجاسة للاعيان النجسة ونفى للنجاسة الحكمية وهذا ينافى .

ما اجاب الامام عليه السلام عن سئوال كيفية تطهير الاناء والكوز بانه يصب فيه الماء ضرورة ان زوال القذر عن الاناء والكوز لاينحصر سببه بصب الماء واماقوله (قده) غاية مايستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات فلايتصور له معنى بعد الاغماض عن ثبوت النجاسة الحكمية ضرورة ان الوجوب فى المقام ليس من الاحكام التكليفية الذى يترتب على تركه عقاب فلابد ان يكون من الاحكام الوضعية اعنى لزوم الازالة عند التلبس بامر من العبادات التى تمنع النجاسة عن صحتها .

وانما قلنا ان الحكم بتطهر ما علم زوال النجاسة حكم بعدم تنجس الاجسام من ملاقات النجاسة لان الحكم بالتطهر بصرف الزوال على اى نحو اتفق ان الاثر مرتب على عين النجاسة ويبقى ببقائها ويزول بزوالها فلااثر لملاقات النجس فلو كان للملاقات اثر لايمكن زواله بزوال العين .

واما طهارة البواطن فليس من هذا الباب بل الحكم مختص بالظواهر وظواهر اعضاء الحيوان النجسة لو قيل بطهارتها قيل باختصاصها فى عدم التنجس بملاقات النجاسة .

والحاصل من هذه التطويلات هو ان الغسل فى الوضوء لابد ان يكون بالماء المطلق ولايجوز بالمضاف لانه ليس من افراد الماء فلايزيل حدثا كما انه لايزيل خبثا .

واما اشتراط كون المسح من الماء

فالمقصود منه كونه من نداوة الوضوء لاكونه من ماء جديد ومادل من بعض الاخبار على لزوم كونه من ماء جديد فمحمول على التقية لموافقته لمذهب كثير من العامه وبعض خصوصيات متن خبر معمر بن خلاد يشهد بكونه فى مقام التقية فانه قال سئلت اباالحسن عليه السلام عن مسح الرأس قلت امسح بما على يدى من الندى رأسى ايجزى الرجل ان يمسح قدميه بفضل رأسه .

فقال عليه السلام برأسه لافقلت ابماء جديد فقال برأسه نعم .

قال شيخنا البهائى (ره) بعد نقل الخبر هذا الحديث حمله الشيخ على التقية تارة وعلى جفاف الاعضاء اخرى ولايخفى ما فى الحمل الثانى لان قول السائل يمسح بفضل رأسه صريح فى عدم الجفاف واما الحمل الاول ففيه ان السئوال عن مسح القدمين والعامة لايمسحونها لاببقية البلل ولا بماء جديد فرد كلا الحملين .

اما رده الحمل الثانى ففى غاية الصحة ونهاية المتانة واما الحمل الاول فيمكن

تصحيحه بان ايماءه عليه السلام برأسه اولا لايشمل المسح و كونه من فضل رأسه واما ايماءه ثانياً نعم فيمكن ان يوهم بانه اراد منه الغسل فان عدم الاكتفاء بالبلل والاحتياج بماء جديد موهم بان الملازم هو الغسل فيمكنه عليه السلام ان يجيب بان المقصود من التصديق هو الغسل بقرينة قول السائل ابماء جديد والمراد من قوله قده العامه هو اصحاب المذاهب الاربعة لامايقابل الخاصة ويمكن ان يتقى الامام عليه السلام عن غير اصحاب المذاهب الاربعة فلاتنحصر التقية من هؤلاء فان غيرهم ايضاً فى مقام الايذاء والعداوة بالنسبة الى الائمة سلام الله عليهم .

ثم قال قده و كيف كان فالذى يخطر ببالى ان التقية انما هى فى جواب السئوال الثانى وان ايماءه عليه السلام برأسه فى الاول لم يكن جواباً عن السئوال بل كان نهياً لمعمر بن خلاد عن هذا السئوال لئلا يتفطن المخالفون الحاضرون فى مجلسه عليه السلام .

فطن معمر انه عليه السلام نهاه عن المسح ببقية البلل فقال بماء جديد فسمعه الحاضرون فقال عليه السلام براسه نعم انتهى و صحة هذا الحمل يتوقف على امكان كون التصديق بالنسبة الى الغسل بقرينة قول السائل بماء جديد مع بلة اليد الكافية للمسح

والحاصل ان الاخبار الدالة على وجوب الماء الجديد و عدم الاكتفاء بالبلة الباقية وردت فى مقام التقية .

واما رواية ابى بصير التى رواها عن ابى عبدالله عليه السلام فلايجرى فيه ما قلنا فى خبر ابن خلاد لانه قال سئلت اباعبدالله عن مسح الرأس قلت امسح بما على يدى من الندى رأسى قال عليه السلام لابل تضع يدك فى الماء ثم تمسح فان فيها تصريحاً على المسح ووضع اليد فى الماء فلايمكن حملها الا على التقية لعدم جريان ما قرره الشيخ المذكور من عدم قول العامه اعنى اصحاب المذاهب الاربعة بالمسح فى الرأس وعدم تقية الائمة عليهم السلام عن غيرهم من الزيدية وغيرهم فلايتوجه الحمل الا على التقية

واما رواية جعفر بن ابى عمارة عن ابى عبدالله عليه السلام فلااشكال فى كونها فى مقام التقية لانه قال سئلت جعفر بن محمد عليهما السلام امسح رأسى ببلل يدى قال عليه السلام خذ لرأسك ماء جديدا فان مسح الرأس لايختص به احد من طوايف العامة .

واما الدلیل علی لزوم کونه ای المسح من بلل الغسل فروایات کثیرة کروایات کیفیة الوضوء کروایة زرارة عن ابی جعفر علیه السلام حیث قال فی آخرها بعد ما حکی وضوئه علیه السلام وبین ان مسح مقدم رأسه وظهر قدمیه ببلة یساره وبقیة بلة یمناه قال ابوجعفر علیه السلام ان الله وتر یحب الوتر فقدیجزیك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه اثنتان للذراعین وتمسح ببلة یمناك ناصیتك ومابقی من بلة یمینك ظهر قدمك الیمنی وتمسح ببلة یسارك ظهر قدمك الیسری .

ثم قال قال ابوجعفر علیه السلام سئل رجل امیر المؤمنین علیه السلام عن وضوء رسول الله صلی الله علیه وآله فحکی له مثل ذالك فتری ان الروایة دلت ثلثا علی المقصود و کمرسلة صدوق (قده) حیث قال ومسح علی مقدم رأسه وظهر قدمیه ببلة بقیة مائه .

و کروایة رواها زرارة وبکیر عن ابی جعفر علیه السلام حیث قال فیها ثم مسح رأسه وقدمیه ببلل کفه لم یحدث لهما ماءاً جدیدا و کروایة بکیر بن اعین عن ابی جعفر علیه السلام حیث قال فی آخرها ثم مسح بفضل یدیه رأسه ورجلیه و روایة عمر بن اذینة عن ابی عبدالله علیه السلام حیث حکی کیفیة وضوء رسول الله صلی الله علیه وآله من عین صاد حیث قال ثم امسح رأسك بفضل مابقی فی یدك من الماء ورجلیك الی کعبیك .

و کروایة زرارة عن ابی جعفر علیه السلام وروایة محمد بن مسلم عنه علیه السلام و روایات اخری لاتکاد تحصی کثرة بحیث لایبقی علی الناظر فیها ریب ولاشك والحاصل ان لزوم کون المسح عن بقیة البلل من بدیهیات الشرع و ضروریات الدین و مقتضی لزوم کون المسح من فضل الندی وبقیة البلل عدم صحة الوضوء اذا کان من ماء جدید والنهی عن اخذ الماء الجدید کما وقع فی بعض الروایات برهان آخر علی بطلان الوضوء لان فیه خروج عما ورد فی الشرع من اعتبارات الوضوء وکونه منشأ لانتزاع الطهارة .

والمراد من بقیة البلل وفضل الندی کون المسح من بلة الماء التی اخذت للغسل سواء وقع الغسل بها ام بقی وزاد من الغسل ولیس المراد هو وقوع المسح من البقیة بحیث لو کان وقع الغسل منه ایضاً یبطل الوضوء ولذا تری انه یحکم باخذ

البلة من اللحية والحاجب واشفار العينين فى صورة جفاف اليد عن البلة .

فالمراد من البقية هوعدم جواز الاخذ من ماء جديد فلوجفت اليدعن البلة يؤخذ من اللحية اوالحاجب اواشفار العين واما فى صورة الجفاف اعنى جفاف اللحية والحاجب والاشفار فيحكم ببطلان الوضوء ووجوب الاعادة لماقلنا من لزوم كون المسح من بقية بلل الغسل وعدم جواز الاخذ من ماء جديد .

فانظر الى رواية مالك بن اعين عن ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال من نسى رأسه ثم ذكر انه لم يمسح رأسه فان كان فى لحيته بلل فيأخذ منه وليمسح رأسه وان لم يكن فى لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء وعدم ذكر الحاجب والاشفار فلان جفاف اللحية فى الاغلب يكون بعد جفاف الحاجب والاشفار فاذا تجف اللحية تجف الحاجب والاشفار .

روى الصدوق عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال عليه السلام ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقى فى يدك من نداوة وضوئك شىء فخذ ما بقى منه فى لحيتك وامسح به رأسك ورجليك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وامسح به رأسك ورجليك فان لم يبق من بلة وضوئك شىء اعدت الوضوء فترى دلالتها وصراحتها فى الدلالة على ماقلناه من بطلان الوضوء ان لم يبق بلل فى اللحية والحاجب والاشفار .

واما قوله عليه السلام رجليك فى المواضع مع كون المنسى هو الرأس فقط فلاجل احراز الترتيب اللازم بين الرأس والرجلين .

وروى خلف ابن حماد عمن اخبره عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت له الرجل ينسى مسح رأسه وهو فى الصلوة قال ان كان فى لحيته بلل فليمسح به قلت فان لم يكن له لحية قال يمسح من حاجبيه او اشفار عينيه و هذه الرواية و ان لم يكن صريحة فى البطلان ولكن بعد ما دلت على لزوم كون المسح من بقية البلل استلزمت بطلان الوضوء فى صورة عدم تحقق ما هولازم فى الصحة سيما مع ملاحظة النهى عن اخذ الماء الجديد .

روى ابو بصير عن ابى عبدالله عليه السلام فى رجل نسى مسح رأسه قال فليمسح قال لم يذكره حتى دخل فى الصلوة قال فليمسح راسه من بلل لحيته و ذكر دخول الصلوة فى هاتين الروايتين كناية عن جفاف اليد ولذا حكم الامام بالمسح من بلل لحيته حيث ان الاغلب تجف اليد فى زمان دخول الصلوة و لذا ترى حكمه عليه السلام فى رواية ابن حماد بالمسح من بلل لحيته بعد قوله ان كان فى لحيته بلل فاشتراط عليه السلام وجود البلل فى اللحية يكشف عن ان جفاف اليد محرز لاريب فيه فليس لدخول الصلوة خصوصية سوى جفاف اليد .

واما الصلوة فمقتضى شرطية الطهارة لصحتها بطلانها لان الطهارة لابد فيها مقارنة للنية فمالم يتم امر الوضوء لاينتزع منه الطهارة ومالم تحصل الطهارة لايصح الصلوة فالمراد من الروايتين ليس المسح من البلل والجواز فى الصلوة فيجب المسح بعد قطع الصلوة والاعادة بعد المسح .

روى ابو بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل توضا ونسى ان يمسح راسه حتى قام فى صلوته قال ينصرف ويمسح راسه ثم يعيد والمقصود من الاعادة اعادة الصلوة و رواية ابى الصباح ايضا صريحة على بطلان الصلوة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل توضا فنسى ان يمسح على راسه حتى قام فى الصلوة قال فلينصرف فليمسح على راسه وليعد الصلوة واشمل من هاتين الروايتين .

رواية سماعة عن ابى عبدالله عليه السلام قال من نسى مسح راسه اوقدميه اوشيئاً من الوضوء الذى ذكره الله تعالى فى القرآن كان عليه اعادة الوضوء والصلوة فهذه الرواية شاملة لنسيان جميع اجزاء الوضوء ولامنافات بينها وبين غيرها مما يحكم بمسح الجزء المنسى وعدم لزوم الاعادة رأساً لانها محمولة على صورة الجفاف والغير على وجود البلة لدلالة مادل على اشتراط وجود البلة على ان المسح هو فى صورة وجود البلة واعادة الوضوء فى صورة الجفاف .

روى احمد بن عمر قال سئلت اباالحسن عليه السلام عن رجل توضأ ونسى ان يمسح راسه حتى قام فى الصلوة قال من نسى مسح راسه اوشيئاً من الوضوء الذى ذكره الله

تعالى فى القرآن اعاد الصلوة ودلالتها واضحة ، الحلبى عن ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال اذا ذكرت وانت فى صلوتك انك قد تركت شيئاً من وضوئك المفروض عليك فانصرف فاتم الذى نسيته من وضوئك و اعد صلوتك والاتمام شامل كلتا الصورتين بقاء البلة والجفاف ففى صورة الجفاف لايمكن الاتمام الا باعادة الوضوء رأساً وحيث ان التذكر قديكون فى صورة الجفاف و قد يكون مع بقاء البلة عبر الامام عليه السلام عن التدارك بالاتمام ليشمل الصورتين .

واما دلالتها على وجوب اعادة الصلوة مبينة لاتحتاج الى البيان لتصريحه عليه السلام بالاعادة مع ان الحكم باعادة الوضوء او الفعل المنسى يكفى فى وجوب اعادة الصلوة لما قلنا من كونه مقتضى الشرطية .

وقول الامام عليه السلام لاتعاد الصلوة الا من خمسة الطهور الحديث كاف فى اثبات هذا الحكم اعنى وجوب اعادة الصلوة ضرورة ان الطهارة لاتنتزع من بعض افعال الوضوء .

روى محمد بن على بن الحسين الصدوق باسناده عن زيد الشحام والمفضل بن صالح جميعاً عن ابن عبدالله عليه السلام فى رجل توضا ونسى ان يمسح على راسه حتى قام فى الصلوة فلينصرف فليمسح براسه وليعد الصلوة ودلالة هذه الرواية ايضا من الواضحات فالروايات فى هذه المسئلة متواترة عند التامل مع انها مقتضى القواعد فكون الشىء شرطا لشىء آخر معناه فقد المشروط عند فقد الشرط ولافرق فى هذا الحكم بين الوضوء والغسل لان الشرط هو الطهارة فكما انها لاتنتزع من الوضوء الناقص و كذالك لاتنتزع من الغسل اذ نقص منه شىء .

روى على بن مهزيار فى حديث ان الرجل اذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلوة الا ماكان فى وقت واذا كان جنباً اوعلى غير وضوء اعاد الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته لان الثوب خلاف الجسد فسوى الامام بين الحدث الاصغر والاكبر فى كونهما مانعين لصحة الصلوة و وجوب الاعادة ولاينبغى ان يتوهم متوهم عدم شمول هذه الرواية صورة نسيان جزء من اجزاء الغسل واختصاصها بصورة تركه راساً لماعرفت

من عدم الفرق بين الصورتين فى عدم تحقق الطهارة و بقاء الحدث وكونها امراً وجدانيا بسيطاً لاجزء لها حتى يمكن التجزية فيها بتجزية المنشأ للانتزاع .

ومن الشرائط للانتزاع الترتيب بين اجزاء الوضوء

من الغسل والمسح بتقديم غسل الوجه على غسل اليد اليمنى وغسلها على غسل اليد اليسرى وغسلها على مسح الراس و مسح الراس على مسح الرجلين و عدم تأخير مسح الرجل اليمنى عن اليسرى الجامع لمسحهما معاً وتقديم اليمنى على اليسرى وهذا ترتيب طبيعي يصدر ممن يصدر منه هذا الافعال بالطبع ولم يكن له قصد فى تقديم بعضها على الآخر فكل من له طبع سليم عن الاقتضائات الخارجية يقدم غسل الوجه على اليدين واليمين على اليسار و كذا مسح الراس على الرجلين واما تقديم الرجل اليمنى على اليسرى فليس كتقديم غسل اليد اليمنى على اليسرى لان غسل كل من اليدين انما يكون باليد الاخرى بخلاف مسح الرجلين فان مسح الرجل انما هو باليد .

وبعبارة واضحة ان غسل اليدين لابد ان يتحقق ويصدر من الغاسل بالترتيب اعنى تقدم احديهما على الاخرى فحينئذ يقتضى الطبع تقديم اليمنى على اليسرى واما مسح الرجلين ليس كذالك لجواز تحقق مسح الرجلين من اليدين معاً فتقديم اليمنى على اليسرى فى صورة ارادة الماسح الترتيب وتقديم احديهما على الاخرى .

ولقائل ان يقول يمكن ان يغسل اليدان معاً كما انه يمكن مسح الرجلين معاً والمعية فى غسل اليدين ان يغمس الغاسل يديه فى الماء دفعة واحدة و ينوى غسلهما و كونه من الوضوء حين اخراجهما من الماء لمراعات البدئة من المرفق فليس لتخصيص الجواز فى المعية بمسح الرجلين بتقرير ماذكرت من امكان المعية فى المسح دون غسل اليدين وجوابه ان بعد تسليم صحة الغسل على الوجه المذكور فالامر ماذكرت من جواز المعية فى غسل اليدين لو لم يدل دليل على لزوم الترتيب

بين اليدين ولكن قدورد فى الشرع لزوم الترتيب و تقديم اليمنى على اليسرى .

فانظر الى رواية رواها منصور بن حازم عن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل يتوضا فيبدء بالشمال قبل اليمين قال يغسل اليمين ويعيد اليسار وما رواها ابن ابى يعفور عنه عليه السلام قال اذا بدات بيسارك قبل يمينك ومسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك بدات بها غسلت يسارك ثم مسحت راسك ورجليك تراهما صريحتين فى لزوم تقديم اليمين على اليسار وابطال ماتقدم من غسل اليسار واما مسح الرجلين فلم يدل دليل على وجوب الترتيب فيه سوى ماتوهم انه تدل على الوجوب .

كحسنه محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال وذكر للمسح فقال امسح على مقدم راسك وامسح على القدمين وابتدء بالشق الايمن و ما رواه النجاشى باسناده عن عبدالرحمن بن محمد بن عبيدالله بن ابى رافع و كان كاتب امير المؤمنين عليه صلوات المصلين انه كان يقول اذاتوضأ احدكم للصلوة فليبدء باليمين قبل الشمال من جسده وما روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه كان اذاتوضأ بدء بميامنه و انت اذا تاملت حق التامل عرفت ان هذه الروايات لاتنافى ماقلنا من وجوب البدئة باليمين فى صورة الابتداء باحدى الرجلين ولادلالة لها على عدم صحة مسحهمامعا بل تدل على بطلان البدئة باليسرى ونحن نقول به .

قال فى الوسائل عن احمد بن على بن ابى طالب فى الاحتجاج عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى عن صاحب الزمان عليه السلام انه كتب اليه يسئله عن المسح على الرجلين بايهما يبدء باليمين اويمسح عليهما جميعاً معاً فاجاب عليه السلام يمسح عليهما جميعاً معاً فان بدأ باحديهما قبل للاخرى فلايبدأ الا باليمين ودلالة هذه الرواية على المراد اظهر من ان يحتاج الى البيان ولاتعارض بينهما وبين ما تقدم من الروايات .

فان البدئة باليمين فى صورة التعاقب مدلوله بهذه الرواية ايضاً ودلالتها على جواز المسح جميعاً معاً لاتنافى مداليل ماتقدم فانه لم يمنع المعية غاية مافى الباب ان التوقيع فى مقام التفسير لتلك الروايات وبيان ان المراد من وجوب البدئة هو عدم جواز تقديم اليسار فى صورة التعاقب وبعبارة اخرى ان للتوقيع حكومة على

الروايات وفی قوله عليه السلام فی الحسنة و امسح علی القدمين و ابتدء بالشق الايمن ايهام لطيف علی جواز المعية ووجوب الابتداء فی صورة التعاقب .

واما رواية عبدالرحمن فليس فيه ذكر عن مسح الرجلين ويمكن ان يكون المراد من قوله اليمين قبل الشمال اليد دون الرجل و اطلاقها لايكفی فی اثبات وجوب التقديم بعد ما دل علی جواز المعية كما ان الاستدلال باطلاق الاية علی عدم وجوب الترتيب لايخلو عن اشكال لان اقصی ما يمكن ان يفهم من الاطلاق عدم الدلالة علی الوجوب لا الدلالة علی عدم الوجوب كی يعارض ما دل علی الوجوب وبتقرير آخر الاية تدل علی وجوب المسح علی الرجلين فقط ولانظر لها ای لاطلاقها الی خصوصية من الخصوصيات من التقديم والتأخير والمعية و ليس لها معارضة مع مايدل علی خصوصية مخصوصة كالتوقيع الدال علی وجوب التقديم فی صورة التعاقب وعدم وجوب اصل التعاقب كما انها ليس لها معارضه مع الروايات الدالة علی تقديم غسل اليد اليمنی علی اليسری .

فلايمكن الاستدلال بالاية واطلاقها علی جواز تقديم اليسری علی اليمنی بل يمكن ان يقال دلالة الاطلاق علی وجوب التقديم فی صورة فقدان المعية اوجه فی المقام لماعرفت سابقاً ان تقديم اليمنی علی اليسری من مقتضيات الطبع فی صورة تقدم احديهما واما جواز المعية فی المقام فلما بيناه من عدم لزوم اختصاص المسح باحدی اليدين المستلزم لتقديم واحدة منهما .

وقد يستدل علی وجوب الترتيب بان الوضوء البيانی ان وقع فيه الترتيب فوجوبه ظاهر والا لزم وجوب مقابله والثانی باطل اتفاقاً فيجب الاول لانه بيان و بيان الواجب واجب ولقوله صلی الله عليه وآله هذا وضوء لايقبل اله الصلوة الا به ومحصل هذا الاستدلال ان من المعلوم ان الوضوء البيانی صدر ووقع علی وجه مخصوص و كل وجه اعتبره المبين صلی الله عليه وآله فی الوضوء يجب اتباعه ولايجوز لغيره لحصر قبول الصلوة به وعدم قبولها لغيره فمن لم يحكم بعدم وجوب تقديم اليمنی علی اليسری يلزمه الحكم بوجوب العكس ضرورة ان الوضوء البيانی وقع علی احد الوجهين و بعد

ثبوت الاتفاق على بطلان الثاني يتعين الاول اعني وجوب تقديم اليمنى .

وفيه ان غاية مايستفاد من حصر القبول هو شرطية الوضوء للصلوة وعدم قبولها بدونه ولانظر لقوله صلى الله عليه وآله الى خصوصيات الوضوء حتى التأخير والتقديم بالنسبة الى مسح الرجلين ومع التسليم لايمتنع كون المراد من الحصر عدم جواز تبديل المسح بالغسل سيما مع علمه عليه السلام بتبديل قوم من اهل الخلاف مسح الرجل بالغسل.

والحاصل ان الامر في مسح الرجلين دائر بين الجمع والتعقيب فلو وقع الجمع لايبطل الوضوء ومع وقوع التقديم لابد من تقديم اليمنى على اليسرى واما غسل الوجه واليد اليمنى واليسرى ومسح الراس والرجلين فلابد من الترتيب فيها اما تقديم غسل الوجه على اليدين و غسلهما على مسح الراس و مسحه على مسح الرجلين فمما نطق به الكتاب العزيز حيث بدء بغسل الوجه فاليدين فالمسح اعني مسح الراس واخر الرجلين فبيان الوضوء بهذا الترتيب ايهام على لزوم ترتيب بعضها على بعض وتقدم ماقدم وتأخر ما أخر ولايتيقن بانتزاع الطهارة من هذه الافعال الا بعد مراعات الترتيب المذكور في الكتاب ضرورة ان منشأيتها لانتزاع الطهارة ليست لاجل تحقق الاجزاء فقط بل المركب من هذه الاجزاء على الوجه المذكور يكون منشأ لانتزاع الطهارة منه .

وبعبارة اخرى ان الوضوء الموجب للطهارة امر واحد له اجزاء معينة و ايجابه للطهارة انما هو باللحاظ الوحداني لابلحاظ الاجزاء فكل ماوقع خلل في الاجزاء يبطل لاجل الاخلال في ذالك الامر الواحد وهو يتحقق بتحقق الاجزاء على ذالك الترتيب وما خالف ذالك الترتيب ليس هو المخترع في الشرع المعطى له منصب المنشائية للطهارة فلابد لمن اراد تحصيل الطهارة ان يحصل ما هو المنشاء للطهارة وهو منحصر في الغسلتين و المسحتين على الترتيب المذكور .

وما سوى هذا الترتيب امر محدث للشخص المتوضأ وليس من مخترعات الشارع ولايمكن ان يقال لايستفاد من الاية الا لزوم الغسلتين والمسحتين في تحصيل الطهارة واما الترتيب في الذكر فلايفيد وجوب الترتيب في العمل لانا لوفرضنا عدم

الوجوب فلامناص لترتيب مخصوص فى الذكر ايضا وبعبارة اخرى ان الترتيب فى الذكر اعم من الوجوب لكونه مما لابد منه ولادلالة للاعم على الاخص لان الظاهر من الترتيب الذكرى ارادة وقوع العمل مطابقاً ولزومه فى تحصيل مايؤثر فى حصول الطهارة فلوفرض عدم كون الظاهر مراداً للجاعل المخترع لكان عليه نصب قرينة على عدم لزوم الترتيب فى العمل ومن المعلوم انه تعالى لم ينصب قرينة على ارادة خلاف الظاهر فتجب الحكم على ارادة الترتيب .

ولذا ترى الامام عليه السلام يعد الاخلال بالترتيب مخالفة لامر الله تعالى فى الوضوء وليس هذا الا لاجل دلالة الترتيب الذكرى على وجوب الترتيب العملى فانظر الى رواية رواها زرارة عن ابى جعفر عليه السلام تقف على ما بيناه من دلالة الترتيب على الترتيب حيث قال قال ابوجعفر عليه السلام تابع بين الوضوء .

كما قال الله عزوجل ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس والرجلين و لاتقدمن شيئاً بين يدى شيء تخالف ماامرت به فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابدا بمابدء الله عزوجل به .

فقوله عليه السلام تخالف ماامرت به صريح فى ان وجوب الترتيب يستفاد من الاية وان البدئة فى الذكر تدل على وجوب البدئة فى العمل .

وقوله عليه السلام فان غسلت الذراع قبل الوجه الخ يكشف عن ان تقديم ما اخر فى الكتاب على ماقدم موجب لبطلان ماقدم فغسل الذراع لايكون من افعال الوضوء الا فى صورة كونه مسبوقاً بغسل الوجه و كذالك مسح الرأس بالنسبة الى غسل الذراع ومسح الرجل بالنسبة الى مسح الراس بعد ملاحظة الايقاع بقصد الجزئية للوضوء .

فكون بعض الاجزاء مؤخرا عن الاخر ماخوذ فى اختراع ذالك المركب المؤثر فلوقدم ماهو حقه التأخير ماوقع جزءاً للوضوء لكونه على خلاف الاختراع فوجوده كالعدم فى وجود المركب فيكون مااخر هو الجزء للوضوء و بعد وجود

المقدم المهمل وجوده لعدم كونه مسبوقاً بسابق يكون على وفق الصحة ولايهمل وجود الجزء المؤخر الحقيق تقديمه لاجل تاخره عما حكم باهماله و ابطاله .

والحاصل ان مقتضى الترتيب وجوب ايقاع كل من الاجزاء فى موضعه و بطلان ماتجاوز عن حده وقدّم على مايجب تقديمه لابطلان ما اخر مع لزوم تقدمه لان معنى بطلان ماقدّم عدم وجوده جزءاً للوضوء ولزوم ايقاعه مرة اخرى مؤخراً عما اخر فيكون المؤخر مقدماً بالنسبة الى ماوقع مؤخراً فلايجب اعادته ثانياً لاجل احراز الترتيب لحصوله من دون الاعادة .

فقوله عليه السلام فابدأ بالوجه على الذراع بعد قوله عليه السلام فان غسلت الذراع قبل الوجه معناه اجعله مبتدأً فى العمل واصرف النظر عن غسل الذراع المقدم و اعد غسل الذراع حتى يحصل الترتيب .

وهذا يشمل صورتى وقوع غسل الوجه وعدمه ففى صورة الوقوع يحسبه مبتدأً فى العمل وفى صورة العدم يغسل معرضا عن غسل الذراع حاسبا له كالعدم لصيرورة اغسل الوجه اول العمل .

روى ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا بدات بيسارك قبل يمينك و مسحت راسك و رجليك ثم استيقنت بعد انك بدات بها غسلت يسارك ثم مسحت راسك ورجليك وهذه الرواية وان كانت دلالتها على عدم وجوب غسل اليمين الخارج عما نحن فيه لان وجوب التقديم فى اليد ليس من منطوق الكتاب الا انها تفيد مابيناه من ان مايوجب البطلان هو تقدم ماهو حقه التاخر و جبران هذا الخلاف اعنى خلاف الترتيب يحصل باعادة ما قدم بعد ما اخر ممايجب تقدمه فكل مايامر من الروايات على ايقاع العمل المتقدم محمول على عدم وقوعه او على حصول الجفاف الموجب للاعادة .

والحاصل من جميع ماذكرنا فى باب الترتيب هو ان الوضوء مشتمل على الافعال الستة الغسلات والمسحات ولاينتزع منه الطهارة الا وقوعها على الترتيب اعنى غسل الوجه اولا واليد اليمنى ثانياً واليسرى ثالثاً ومسح الرأس رابعاً ومسح الرجلين

خامساوسادسافى صورة وقوع المسح عليهما جميعا و بتقديم اليمنى على اليسرى فى صورة التعاقب بينها والدليل على وجوب الترتيب بين غسل الوجه واليدين وبين غسلهما وبين مسح الرأس وبينه و بين مسح الرجلين هوالترتيب الذكرى فى الكتاب كماعرفت .

واما الترتيب بين اليدين فوجوبه يستفاد من الروايات التى ذكرنا بعضها كما ان عدم وجوب الترتيب بين الرجلين فى صورة ووجوبه فى صورة اخرى ايضاً يستفاد من الروايات وقدعرفت كيفية الدلالة ويمكن ان يستدل على وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين فى صورة بالاية بتقرير ان عدم التعرض للتقديم والتاخير يوجب انصرافهما الى المتعارف بمعنى ان الاطلاق لايوجب الترخيص فى كيفية الغسل والمسح بل اللازم عند الاطلاق الرجوع الى المتعارف ومن البين ان لليمين تقدماً على اليسار عند العرف .

والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين عليه السلام حين ذكر الكتاب بعد قوله عليه السلام فليبدء باليمين قبل الشمال من جسده فى رواية عبدالرحمن المقدم ذكرها .

واما الرجلين فليس فيها الانصراف المذكور لاجل جواز وقوع المسحين جميعاً معاً فلايحكم بوجوب الترتيب فيه الا فى صورة التعاقب .

ثم ان ماذكرنا من وجوب الترتيب هو الشروع فى الجزء الثانى بعد تمام الجزء وحصول الفراغ عنه والشروع فى الثالث بعدالفراغ عن الثانى وهكذالاتقديم الشروع على الشروع والفراغ على الفراغ فالشروع فى الثانى فى اثناء الاشتغال بالاول يخل بالترتيب ويبطل الوضوء لان كلا من هذه الافعال امرواحد وعمل فارد ومقتضى وجوب الترتيب الاخذ فى العمل الثانى بعد اتمام الاول ولايقال لمن اخذ فى الثانى قبل اتمام الاول انه رتب فى العمل ضرورة حصول بعض الثانى مع بعض الاول فكما ان حصول جميع اجزائهما معاً مناف للترتيب فكذالك المعية فى بعض الاجزاء .

فمن شرع فى الجزء الثانى قبل اتمام الجزء الاول عليه اعادة الثانى بعد اتمام

الاول لتحصيل الترتيب والناكس للوضوء لايفيده الا غسل الوجه فى الدفعة الاولى وغسل اليد اليمنى فى الثانية واليسرى فى الثالثة ومسح الراس فى الرابعة والرجلين فى الخامسة الا ان لزوم المسح من بقية الندى موجب لاخلال امر المسح .

ويمكن القول بعدم صحة الوضوء وعدم كفاية الترتيب المتحصل بتكرار العمل على النحو المذكور من العامد المتذكر الملتفت بان الوضوء الذى جعل منشأ للانتزاع الطهارة منه هو المركب من هذه الاجزاء المرتبه بالترتيب الذى سبق ذكره لانه لوصدر منه جزء على خلاف الترتيب و قصد كونه جزءاً لوضوئه لايخلو عمله من التشريع ولولم يقصد كونه جزء من الوضوء فليس من محل النزاع لان خلاف الترتيب انما هو فى صورة كونه جزءاً للوضوء و مع عدم القصد فالترتيب فى محله وبطلان الوضوء يتوقف على كون العمل الزائد بين فعلى الوضوء موجباً للاخلال بالنسبة الى الموالات فلواخل بطل والا فلا .

ان قلت ان التشريع انما يتصور فى الجزء الذى وقع على خلاف الترتيب لاالجزء الذى وقع فى محله فلاوجه للحكم ببطلان الجزئين .

قلت قدسبق فى ماسلفناه ان منشاية الوضوء للطهارة انما هى بلحاظ الوحدة الملحوظة من اتصال هذه الاجزاء لابلحاظ نفس الاجزاء فلاحكم لها بانفرادها فلايجوز التفكيك بين الاجزاء بجعل جزء منها صحيحاً والاخر منها تشريعاً باطلا بل الصحة والبطلان حكمان طاريان على الوضوء الذى هوامر واحد لايلاحظ اجزائه فى مرحلة انتزاع الطهارة منه فكل ما ورد من الروايات الحاكمة بكفاية اعادة الجزء المنسى وعدم وجوب اعادة الوضوء راساً يجب حمله على النسيان اوالغفلة اوالسهو المنتفى فيها التشريع لان ايقاع الجزء خلاف الترتيب انما هو تشريع اذاكان عن عمد والتفات .

واما فى صورة السهو والنسيان والغفله فليس من التشريع لان الساهى والناسى والغافل لايدخل شيئا فى الشرع ولايخرج منه شيئاً .

نعم لوبدء بجزء مؤخر ثم انصرف عنه وابطله و رفع اليد منه قبل الشروع

فى المقدم فيصح وضوئه وهذا الفرض ليس من محل النزاع .

والحاصل ان تقديم جزء مؤخر من الوضوء على جزء مقدم ان كان لاجل السهو اوالغفلة اوالنسيان فلايحتاج الى اعادة الوضوء راساً وان كان عمداً فلايكفى اعادة الجزء بحيث يتحقق الترتيب بل يجب اعادة الوضوء راسا ولايعول على الاطلاق الوارد فى بعض الاخبار بل لابد حمله على التقييد بالنسيان اوالسهو اوالغفلة ضرورة ان العالم بوجوب الترتيب المتذكر به حين العمل لايمكن له قصد الجزئية بالنسبة الى ما وقع على خلاف الترتيب الا بالتشريع فانه يعلم ان ما شرع و جعل منشاء للطهارة ليس كما اوقعه فلايكون جزء الا بجعله ولايمكن جعل جزء مؤخر مقدماً الا بجعل المقدم مؤخراً بل التقديم والتأخير امر واحد ينحل الى امرين .

فيكون كل من القديم والتأخير تشريعاً محرماً لاينتزع الطهارة من المركب الذى احد اجزائه المقدم مع لزوم تاخيره اذ المؤخر مع لزوم تقديمه .

فظهر ان النكس فى الوضوء مراراً لايوجب حصول اجزاء الوضوء على الترتيب العددى فلايصح غسل الوجه اذا كان مؤخراً فى الوضوء بجعله اول العمل بالنسبة الى ما تاخر من الاعمال الا مع الاعراض عما سلف و اهماله و جعل غسل الوجه مبتدأ للعمل وتعقيب الاجزاء الاخر بعد الغسل .

وما بيناه من صحة الجزء المؤخر الذى حقه التقديم وعدم لزوم اعادته انما هو فى صورة النسيان اوالسهو اولغفلة فلاتهافت بينه وبين ماذكرناه من بطلانه حين العمل .

ومن الشرائط لانتزاع الطهارة الموالات

وهى فى الاصل عبارة عن علقه الوداد والمحابة بين الشيئين لان مادتها الولاء وهيئتها المفاعله ومن خواص الولاء الظاهرة القرب والاتحاد بين المواليين فالقرب من المعانى الكنائية لها ولذا قديكنى عن القرب بالولاء و يتعين المعنى الكنائى

مع عدم صلاحية المعنى الحقيقى للارادة كما فى المقام .

فان المقصود من الموالات بين اجزاء الوضوء ليس هوالمعنى الحقيقى اعنى المحابة فالمراد منها هوالقرب الزمانى بين الاجزاء بحيث تنزع بواسطة القرب جهة واحدة وهيئة متحدة تعدها امراً واحدا ومفهوماً فارداً فالوضوءمع كونه بلحاظ الاجزاء افعالا متعددة و اعمالا مختلفة ذا غسلات و مسحات يصير بلحاظ المجموع المركب حقيقة واحدة متحدة وبلحاظ هذه الوحدة يكون منشأ للاثار و موضوعاً للاحكام ولاتتحقق هذه الوحدة الا بتحقق القرب بين الاجزاء بحسب الزمان ولك ان تقول ان معنى الولاء هوالقرب ومن لوازمه الوداد وهواعم من الزمانى والمكانى والنسبى والحقيقى و التشريعى

فظهروجه اشتراط الموالات بين اجزاء الوضوء بيان ذالك ان المقنن ركب الامور المختلفة اعنى الغسلات والمسحات و رتبها على الترتيب المخصوص الذى مر ذكره تفصيلا ولاحظ تبارك وتعالى فيها جهة وحدة تصير مع اختلافها و تعددها وتشتتها امراً واحداً بلحاظ تلك الجهة وصير هذا الامر الواحد الذى التئم من امورعديدة منشأ لانتزاع الطهارة وحيث ان الوحدة لابد لها من منشأ منشأمنه ويوجب حدوث الوحدة جعل القرب بين هذه الامورمنشأ لتحقق الوحدة والمراد بالقرب هوالقرب الزمانى اعنى اتصال الجزء اللاحق للسابق من دون مضى مدة يعتدبها خلال الجزئين فيخل بالاتصال وللاتحاد منا شىء اخرى سوى القرب الزمانى اى الاتصال بحسب الزمان كالقرب المكانى ووحدة المتعلق وغيرهما الا ان المقام لايصلح لمنشأ آخر سوى القرب الزمانى .

وتوضيح المرام يتوقف على اشباع فى الكلام فنقول بعون الله وتوفيقه ان تحقق للاتحاد بين الامور المختلفة والاشياء المفترقة يتصور على انحاء متفرقة و اسباب شتى منها القرب المكانى اعنى اتصال الاشياء بحسب المكان كتحقق الاتحاد بين المياه الكثيرة وصيرورتها ماء اواحدا لاجل اتصال الاجزاء وحصول عنوان الكرية بعد بلوغ المقدار فان الكر لايتحقق الابتحقق الاتصال فان المياه مع كثرتها وفرق

بين اجزائها تفريقا يقل كل جزء منها عن المقدار يزول عنوان الكرية وباجتماعها واتصالها و قرب اجزائها يحدث عنوان الاتحاد المحقق لحقيقة الكرية فعنوان الكرية حدث من الاتحاد المستحدث من اتصال اجزاء المياه بحسب المكان والتصاق بعضها ببعض ولايحتاج حدوث عنوان الكرية الى امر سوى الاتحاد الناشى عن القرب .

فحيث ان المياه المتفرقة صارت ماءاً واحداً بالغاً مبلغ المقدار تحقق عنوان الكريه وترتب عليه الاثار وقد يتوقف انتزاع العنوان من الاتحاد المنتزع من الاتصال على هيئة مخصوصة كانتزاع عنوان البيت من الاخشاب والاحجار والطوب والطين وغيرها فان هذه الاشياء مع الاختلاف بذواتها وحقايقها وتعددها و تشتتها تصير بيتاً واحداً بسبب الاتصال ولكن لايفيد صرف الاتصال للانتزاع عنوان البيت بل يحتاج الى كون الاتصال على وجه مخصوص وترتيب خاص و كيف كان فالاتحاد بين الاشياء المختلفة انما حدث بسبب الاتصال وان كان على وجه خاص وهكذا الحال فى السرير فان عنوان السرير يحدث من الاخشاب المتعدده بسبب الاتصال الموجب للاتحاد لان السرير سرير واحد واخشاب كثيرة ونشاء الاتحاد من الاتصال ولكن مع كونه على وجه خاص .

والحاصل ان القرب المكانى وهو الاتصال فى المكان يوجب الاتحاد بين الامور المختلفة وينظم شتاتها وقد يكون حصول الاتحاد بصرف القرب وقد يكون بواسطة انضمام خصوصية اخرى سوى الاتصال اعنى القرب و بعبارة اخرى قد يكون لاجل مطلق القرب وقد يكون لاجل القرب المخصوص .

وقد يتحقق الاتحاد بين الاشياء المتعددة لاجل وحدة متعلق تلك الاشياء كخياطة ثوب واحد فانها اعمال متعدده وافعال متكثرة وحيث ان الثوب شيء واحد يوجب الاتحاد بين هذه الكثرة فتعد خياطة واحدة و كبناء بيت واحد و كتابة كتاب واحد فان وحدة البيت والكتاب توجب وحدة الكتابة والبناء من ان كلا منهما اعمال كثيرة وافعال متعددة ونظائر هذا الاتحاد كثيرة غاية الكثرة كما لايخفى على المتامل.

ومن هذا الباب اتحاد عمل الغسل مع كونه بحسب الحقيقة افعالا متعدده واعمالا كثيرة فحيث ان متعلق الغسل امر واحد لاتعدد فيه تصير الافعال المتعددة امراً واحداً فغسل البدن وان كان بحسب الواقع مركباً من الغسلات الا ان وحدة المغسول تجعلها واحداً ولااثر لتعدد اجزاء البدن فى تعدد الغسل لان البدن يجب غسله لانتزاع الطهارة منه باللحاظ الوحدانى الذى لاتعدد له فى هذا للحاظ ولايلاحظ فى وجوب الغسل اجزاء البدن كى يتعدد المغسول فالاجزاء فى مرحلة البدنية امر واحد لاتعدد فيه فلاتعدد فى الغسل المتعلق بالبدن لان وحدة المغسول توجب وحدة الغسل .

منها القرب الزمانى وهو الاتصال بين الافعال المتعددة بحسب الزمان كالقرب بين الايجاب والقبول الموجب لصيرورتهما عقدا واحدا وليس هذا الاتحاد الحاصل بينهما الا لاجل اتصال القبول بالايجاب زمانا و عدم وقوع الفاصلة بينهما فاصلة يعتدبها فالمؤثر هو العقد المركب منهماوهوامر واحدبيان ذالك ان حدوث العلقه وحصول العقدة بين المالين اوالشخصين اوالمال والشخص بحسب اخلاف المعاملات مسبب من العقد المركب من الايجاب والقبول الذين هما امران مختلفان متغايران وكونهما سبباً واحداً لحدوث العلقه وحصول العقدة انما هو بعد صيرورتهما امراً واحداً لاتعدد فيه ومن المعلوم ان صيرورة الشيئين شيئاً واحداً منوط بامر من الامور يوجب حصول الاتحاد بينهما وليس فى المقام سوى القرب بحسب الزمان فالايجاب والقبول امران اذا لوحظا منفردين احدهما الايجاب والاخر القبول وامر واحد له اثر واحد يسمى الاول بالعقد والثانى العقدة اذا لوحظا متصلين بالاتصال الزمانى بل الايجاب اذا لوحظ اجزائها امور مختلفة واتحادها ينتزع من القرب الزمانى .

فقولك انكحتها اياه على الصداق مشتمل على فعل وفاعل ومفعول و جار و مجرور و كل واحد منها كلمة مستقلة فى نفسها لاربط لها مع الاخر الاان التكلم على وجه مخصوص وايراد واحد منهما بعد الاخر بلافصل يعتد به نظم شتاتها وجعلها مع اختلافها شيئاً واحدا سمى بالايجاب و كذالك الحال فى القبول .

والحاصل ان تاثير العقد انما هو بلحاظ الوحدة لابلحاظ التعدد ولذا يؤثر اثرا واحداً هو العلقه بين الشيئين .

وصيرورة اجزاء الصلوة باسرها ماهية واحدة ليس الا من باب الاتحاد المنتزع من القرب بين الاجزاء اعنى الاتصال الزمانى فكون الصلوة موضوعاً واحداً له حكم واحد من الوجوب اوالاستحباب مع انها بلحاظ الاجزاء امور كثيرة مختلفة انما هو بلحاظ ان الشارع تبارك وتعالى جعل هذ الاشياء شيئاً واحداً و لايمكن حدوث الوحدة بين الامور الكثيرة المختلفة الا بعد ملاحظة منشأ لها ولايتصور فى المقام منشأ سوى القرب الزمانى الذى يقتضى الاتحاد فالصلوة لها جهتان جهة الكثرة و جهة الوحدة وموضوعيتها للحكم الواحد بلحاظ الوحدة ضرورة استحالة ثبوت حكم واحد لامور مختلفة مع عزل اللحظ عن جهة الوحدة .

وهكذا الحال فى الحج فانه امر واحد مركب من اعمال عديدة لوحظت فيه جهة وحده صارت بتلك اللحاظ عملا واحداً مع فرق فى اجزائه فى مرحلة الجزئية لكون بعضها ركنا وبعضها غير ركن كاجزاء الصلوة .

وقد يحصل الاتحاد بين الاشياء المتعددة المفترقة لنحو آخر من القرب كاتحاد الجنس والفصل فى مرحلة النوعية واتحاد افراد الجيش فى اطلاق لفظ الجيش عليهم فان الجنس والفصل امر ان متغايران و اتحدا فى مرحلة النوع لاجل قرب مخصوص بينهما و كذالك الافراد وليس هذا القرب من القرب المكانى والزمانى كما انه ليس الاتحاد لاجل وحدة المتعلق .

والحاصل من هذا التفصيل ان الامور المختلفة والاشياء المتعددة لايتصور لها اثر اوحكم واحد الا بعد ملاحظة جهة وحدة فيها تعد لاجل ذالك اللحاظ امراً واحداً يترتب عليه ذالك الاثر الواحد اوالحكم ومنشاء هذا الاتحاد هو قسم من اقسام القرب المكانى اوالزمانى اوامر آخر حصل اتحاده من القرب ايضا كوحدة المتعلق الموجبة لوحدة العمل المتعلق به المنتزعة من القرب بين اجزاء المتعلق .

اذا تمهد ذالك نقول ان الوضوء مركب من الاجزاء المتعددة من الغسلات

والمسحات وتاثيره اثر الطهارة وانتزاع الطهارة منه لايمكن ان يكون بلحاظ الكثرة اعنى كثرة الاجزاء لماعرفت آنفاً من ان الطهارة امر بسيط وحدانى لايتصور له اجزاء عديدة يستند وجود كل جزء منها الى جزء من الوضوء فالامر الواحد ينتزع من امر واحد .

فلايؤثر الوضوء اثر الطهارة الا بملاحظة كون الاجزاء امراً واحداً واتحاد الامور المختلفة لايتحقق بغير منشاء له و لايتصور فى المقام منشاء سوى القرب الزمانى المعبر عنه بالموالات كناية فاعتبار الموالات فى الوضوء انما هو لاجل تحقق الاتحاد المصحح لاتصافه بصفة المنشأية لانتزاع الطهارة التى هى امر بسيط لاجزء له ويستحيل انتزاعه من امور عديدة بخلاف الغسل فان كثرته يتحد باتحاد المغسول اعنى البدن ولايحتاج حصول الاتحاد فى افعاله الى القرب الزمانى الذى عبارة اخرى عن الموالات فلايشترط الموالات فى الغسل .

فظهر فيما صدر عن بعض الاعلام من ان الموالات واجب بالوجوب الشرعى لان من البيّن الواضح ان الوضوء ليس من الواجبات الشرعية التى يعاقب تاركها بتركها بل هو من الشرائط لصحة الصلوة فتارك الوضوء يستحق العقاب لاجل ان تركه له مستلزم لترك الصلوة لتوقف صحتها عليه ولايستحق عقابا سوى مايترتب على ترك الصلوة ولادليل يدل على وجوبه ومايطلق عليه من لفظ الواجب ليس المقصود منه هو الواجب المقابل الاستحباب والحرام بل المقصود منه هو الشرطية وسيتضح غاية الاتضاح فى مبحث احكام الوضوء وبعد مالم يجب الوضوء كيف يحكم بوجوب الموالات مع انها اعتبرت فيه لتمامية امره وصلاحيته لانتزاع الطهارة منه ومنشاء التوهم اطلاق لفظ الواجب عليه اوعلى اجزائه وقد عرفت معنى الوجوب .

فلاينبغى البحث عن وجوبه والاستدلال على عدمه وعدم ترتب الاثم عليه كما انه لاينبغى البحث عن الصحة و البطلان بعد فرض الوجوب و ترتب الاثم لظهور الامر فيه .

ثم ان المعيار فى تميز القرب المحقق للاتحاد هو فهم العرف فما لم يصل

المفصل الواقع بين الجزئين حداً يخل بامر الوحدة عند العرف ويحسب الاشتغال بالاجزاءِ شغلا واحداً لايمنع من الانتزاع مانع من حيث تحقق القرب ولوحكم العرف باخلال الفصل امرالاتحاد واعتنى بشانه فينهدم اساس الموالات فلاينتزع الطهارة من امور متفرقه مالم يجمع شتاتها جامع .

وهذا المعيار والمقدار يتبع فى صورة الاختيار والتذكار .

واما فى صورة الاضطرار فنزل الشارع بقاء البلل منزلة الغسل الموجب له فمالم يجف السابق يجوز الاتيان باللاحق ولايضر الفصل الواقع بين العملين للاتحاد الموجب لصحة الانتزاع اذا لم يقع عن العمد والاختيار لتنزل البلل منزلة الاشتغال بالعمل فالمحقق لعنوان الموالات امران احدهما تتابع الاعمال من دون فاصلة يعتد بها وعد العرف الاعمال عملا واحداً وثانيهما بقاء البلل فى السابق عند الشروع فى اللاحق غاية الامر ان الثانى يفيد فى تحقق الموالات اذا وقع الفصل لامر خارج من الاختيار .

وان شئت قلت ان الموالات يتحقق بتحقق التتابع والتواصل بين الافعال سواء كان الافعال الحقيقية اوالتنزيلية اعنى الآثار المنزلةمنزلة الافعال والاكتفاء بالتنزيل فى صورة عدم امكان الفعل الحقيقى .

قال صاحب الجواهر قدس الله سره بعد نقل الاقوال المختلفة من مراعات الجفاف فى كلا الحالين ولزوم المتابعة بين الافعال من غير فاصلة يعتد بها عرفاً ووجوب المتابعة وجوباً شرعياً يحصل به الاثم دون البطلان .

فظهر من ذالك كله ان الاقوال فى المسئلة ثلثة بل قد يظهر من بعض المتأخرين وجود قول رابع وهو مايظهر من الصدوقين من ان الواجب فى الوضوء احدالامرين مراعات الجفاف والمتابعة قال فى الفقيه قال ابى فى رسالته الى "ان فرغت من بعض وضوئك و انقطع بك الماء من قبل ان تتمه فاصبت بالماء فتمم وضوئك اذاكان ما غسلته رطبا وان كان جف فاعد وضوئك وان جف بعض وضوئك قبل ان تتم الوضوء من غير ان ينقطع عنك الماء فاغسل مابقى جف وضوئك اولم يجف انتهى .

وانت اذا تاملت فی هذه العبارة حق التامل عرفت ان مفادها موافق لماخرناه لان ظاهر انقطاع الماء فالاصابة به هو فوات التواصل والتتابع بين الافعال اضطراراً وحينئذ لايصح الوضوء الا مع بقاء الرطوبة وتنزلها منزلة الفعل و مع بقائها يصح ولادلالة لها على لاكتفاء لمراعات الجفاف عن التواصل فیصورة العمد .

واما الدليل على ماذهبنا له من لزوم احد الامرين التواصل وبقاء الاثر ای البلل فی تحقق الموالات وانتزاع الطهارة من الافعال و تقييد كفاية بقاء البلل بالاضطرار امور منها تدل على لزوم التواصل و منها على تنزل الاثر منزلة الفعل والاكتفاء به ومنها على التقييد .

اماالاول فموثقة ابی بصير عن ابی عبدالله عليه‌السلام اذاتوضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لايتبعض .

فهی صريحة فی لزوم التتابع فان قوله عليه‌السلام فان الوضوء لايتبعض عبارة عن نفی الفاصلة و رواية حكم بن حكيم قال سئلت اباعبدالله عليه‌السلام عن رجل نسی من الوضوء الذراع والراس قال عليه‌السلام يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً فترى انه عليه‌السلام علل بطلان الوضوء ولزوم الاعاده الى لزوم التبعية المفقودة فی الفرض و مورد السئوال هو حصول الجفاف لماسنذكر من كفاية البلل فی تحقق الموالات فی صورة النسيان الذی من صور الاضطرار ومامر آنفا من لزوم الاتحاد فیمرحلة انتزاع الطهارة هوالمشار اليه فی الرواية بقوله عليه‌السلام ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً وقوله عليه‌السلام فی السابقة فان الوضوء لايتبعض .

و قال فی آخر رواية الحلبی عن ابی عبدالله عليه‌السلام اتبع وضوئك بعضه بعضاً وهذا الاتباع وعدم التبعيض ليس المراد منهما سوى ماسبق ذكره من لزوم الاتحاد بين الاجزاء الحاصل من التواصل والقرب .

واما تنزل البلل منزلة الفعل و كفاية الاثر عن العمل فيدل عليه اخبار كثيرة مستفيضة اعنی الاخبار الدالة على اعادة الجزء المقدم الذی حقه التاخير ضرورة فوات التواصل حينئذ فلايتصور وجه لجواز الاعادة الا بعد فرض ان البلل منزل

منزلته ففى صورة فوات التواصل مع الجفاف فيحكم بالبطلان .

كما حكم به فى الروايات وفصل بين بقاء البلل واليبوسة واما تقييد كفاية البلل عن التواصل بكونها فى حال عدم الاختيار فهو ماعرفت من وجوب التواصل وانما الدليل دل على تنزل الاثر منزلة المؤثر فى حال النسيان فان عموم مادل على اعادة الجزء مع بقاء البلل وصحة الوضوء مع الاعادة مقيد بقيد النسيان ولادليل يدل على صحة لوضوء مع فوات التواصل فى صورة العمد لانه ليس فى الاخبار ما يدل على جواز الاكتفاء بالبلل فى صورة تعمد المهلة بين الجزئين :

فماورد مايدل على جواز الفصل المخل بالتواصل العرفى بل الاخبار فى مقام بيان جواز اعادة الاجزاء لتحصيل الترتيب مالم يجف السابق .

وقدعرفت سابقاً وجوب حمل اطلاقات تلك الاخبار على صورة النسيان و بطلان صورة العمد لاستتباعه التشريع المنافى لانتزاع الطهارة من الافعال لان العامة لايمكنه ايقاع الجزء بعنوان الجزئية بعدم كونه موافقا لمجعول الشارع و لزوم التشريع اذا اوقعه من قبل نفسه .

فالاستدلال بصحيح منصور بن حازم على كفاية البلل على الاطلاق ليس فى محله .

قال شيخنا المرتضى (قده) بعد نقل الاقوال فمرجع قول المختار الى كفاية التواصل بالمعنى الاعم من تواصل نفس الافعال بعضها ببعض و تواصلها من حيث الاثر بان يشرع فى الفعل اللاحق قبل محو اثر الفعل السابق و هو البلل فالقادح فى الوضوء هو تقاطع الافعال عيناً واثراً وهو المراد بالتبعيض فى قوله عليه السلام ان الوضوء لايتبعض وعليه يحمل المتابعة فى رواية حكم بن حكيم وغيرها انتهى .

فما اختاره قدس الله سره من التواصل بالمعنى الاعم فى غاية الصحة لانه عبارة اخرى عن تنزل الاثر منزلة العمل فى مرحلة الاتحاد الا ان اطلاق هذا التنزيل وتعميمه على صورة العمد لايكاد يصح لعدم دليل يدل على هذا التنزيل و استلزام تعميمه صورة العمد التشريع المخل .

والحاصل ان بعض الروايات دل على وجوب التتابع والتواصل بين اجزاء الوضوء ولزومه فى مرحلة انتزاع الطهارة منه كموثقه ابى بصير و رواية حكم بن حكيم ورواية حلبى وبعضها دل على كفاية بقاءالبلل فى السابق لتحصيل الترتيب باعادة الاجزاء التى قدمت مماحقه التقديم المستلزمة لصحة الوضوء مع فقدان التواصل والعمل بمفاد هاتين الطائفتين من الروايات لايمكن الا بجعل البلل منزلا منزلة العمل والتواصل اعم من تواصل الافعال والآثار كما حكم به الشيخ قدس الله سره وانما الزمنا تقييد كفاية الاثر عن العمل بالاضطرار ورود الاخبار الدالة على كفاية البلل مورد وقوع الخلل فى الترتيب المنافى للاختيار كماعرفت مراراً ثم ان كلا من التواصل وبقاء الاثر يكفى بانفراده فى الاتحاد .

فلوحصل الجفاف مع تتابع افعال الوضوء لم يقدح فى صحته و كذا العكس فى صورة الاضطرار لان البقاء يدل عن التوصل الفعلى فى مورد خاص فلايجب الجمع بين البدل والمبدل منه .

وظهر من كون بقاء البلل بدلا عن التتابع فى العمل انه لامعنى للتقدير الزمانى الذى قيل فى المقام بل المناط هو بقاء البلل فى الكفاية فليس الجفاف المخل للصحة الوارد فى الروايات كاشفاً عن مقدار من الزمان كى يقيد بالجفاف الحاصل فى الهواء المعتدل بل امر الصحة يدور مدار التتابع والبلل قائم مقامه فلامناص فى احراز الصحة من احراز التتابع اوما يقوم مقامه ففى صورة فقدان التتابع وحصول الجفاف لايبقى وجه للصحة .

وليس فى الاخبار ما يدل على كون المقصود من الجفاف هو تقدير الزمان حتى يحمل على معتدل الهواء والوقت وابعد من الصواب التفكيك بين الرطب من الهواء والحار منه والحكم بكفاية البلل فى الهواء الرطب مع بقائه مدة مديدة والحكم بالصحة مع الجفاف مع حرارة الهواء اذافرض بقائه مع الاعتدال لان مقتضى كون التقدير بالجفاف كاشفاً عن التقدير الزمانى صحة الوضوء مالم يمض ذالك المقدار و بطلانها فى صورة النفى لان المناط حينئذ هو الزمان لاالبلل والجفاف

فا كتفاء الشهيد ببقاء البلل فى الهواء الرطب على ماحكى عنه يؤيد مااخترناه من كون المناط فى الصحة والبطلان هو بقاء البلل والجفاف .

الا انه قدس سره حكم بالا كتفاء فى صورتى التأخير اعنى الاختيار والاضطرار ونحن لانقول بذالك فى الصورتين .

ثم ان المراد من السابق المكفى بقاء البلل فيه فى جواز الاتيان باللاحق هو الاعم من متلو الجزء اللاحق بلافاصلة لماعرفت من دلالة الاخبار على كفاية بقاء البلل فى اللحية والحاجب والاشفار فى صحة اعادة المسح المنسى مع فصل غسل اليدين بين غسل الوجه ومسح الراس .

وهل يكفى بقاء البلل فى السابق حين الشروع فى اللاحق اويجب بقائه حتى يتم اللاحق الاقرب الاول لحصول التتابع به فانه ليس سوى اتصال العمل اللاحق بالغسل السابق اوما يقوم مقامه ومن المعلوم ان الاتصال انما هو بجزء من اللاحق جزء من السابق فالجزء الاول من اللاحق اتصل بالبلل المنزل منزلة العمل و حيث ان اتصال الجزء يكفى فى تحقق التتابع اذاكان الجزء جزءاً من العمل اللاحق والبلل السابق يمكن ان يقال بكفاية بقاء البلل فى بعض الجزء السابق فى تحقق التتابع فكما ان العمل امر تدريجى لايبقى بتمامه فى آن واحدوحصول التتابع يلاحظ وصل الجزء الاول من العمل اللاحق الى الجزء الاخر من السابق فكذالك البلل المنزل منزلته فالجزء الاخر من البلل منزل منزلة الجزء الاخر من العمل ويدل على هذا ماحكم فى الاخبار من اخذ البلل من الحاجب واللحية والاشفار لمسح الراس فانه فى صورة جفاف بقية الوجه واليدين .

والحاصل ان بطلان الوضوء لاجل الخلل فى الموالات فى صورة الاضطرار يتوقف على جفاف جميع الاجزاء السابقة من الجزء اللاحق بحيث لم يبق للوضوء اثر نعم قد يبطل الوضوء مع بقاء اثر من آثار الوضوء كما اذا نسى مسح الراس وتذكر ولم يبق فى اليدين والوجه بلل يكفى للمسح اعنى مسح الراس والرجلين مع بقائه مايحصل به التتابع فالبطلان حينئذ لاجل عدم جواز المسح بالماء الجديد

لا لاجل حصول الخلل فى الموالات .

لماعرفت من حصول التتابع ببقاء جزء من البلل ولايشترط كفاية الباقى للمسح ولذا لونسى غسل احدى اليدين ثم تذكر انه لم يغسل وبقى فى الوجه اويد اليمنى اذاكان المنسى اليسرى شىء من البلل اقل من مقدار يكفى للمسح يرجع ويأتى بالمنسى ويصح وضوئه لحصول التتابع بجزء قليل من البلل وليس له الرجوع اذاكان المنسى المسح لاحتياجه الى ماء جديد لايجوز معه المسح .

فظهر فرق بين نسيان مسح الراس ومسح الرجلين لانه يمكن بطلان الوضوء فى صورة نسيان مسح الراس مع صحته فى نسيان مسح الرجلين لانه قديتفق بقاء مقدار من البلل يكفى لمسح الرجلين او الرجل الواحد و لايكفى لمسح الراس والرجلين ففى هذه الصورة يمكن اتمام الوضوء صحيحاً اذاكان المنسى هو الرجلان اوالواحد ولايمكن اذاكان المنسى هو الراس ضرورة ان مسح الراس يصح فى صورة الاتيان بمسح الرجلين بعده والمفروض عدم كفاية البلل لمسح الراس والرجلين معاً

وظهر من ما ذكرناه من كيفية اعتبار الموالات فى الوضوء و انها مما يحقق عنوان الوضوء لتوقف حصول الاتحاد عليه ان من نذر اتيان الوضوء الموالى اوالموالات فى الوضوء يتعلق نذره على اتيان الوضوء صحيحاً لان معنى الصحة فى الوضوء هو كونه بحيث ينتزع منه الطهارة وقدعرفت توقف الانتزاع على الموالات فالمتوضوء المخل بالموالات آثم لاجل المخالفة للنذر ويبطل وضوئه لاجل الاخلال بالموالات و ان اتحد الاخلال والمخالفة بحسب المصداق ولايستند البطلان الى المخالفة لعدم احداث النذر صفة زائدة فى الوضوء يوجب خلوه عنها بطلانه فغاية مايوجب النذر وجوب المنذور اذا كان قبل النذر مستحبا وتاكد الوجوب اذا كان واجباً فلايترتب عليه سوى التكليف واما الحكم الوضعى فلايترتب على النذر بل هو تابع لجعل الجاعل .

فظهر ان الحكم بالبطلان لاجله فى حيّز البطلان حتى على القول بوجوب الموالات وجوباً شرعيا لان الصحة والبطلان من الاحكام الوضعية التى لايؤثر النذر

فيها وجوداً ولاعدماً فلايترتب على النذر الا التكليف الذى من اثراته الاثم فى صورة المخالفة وتحقق المخالفة منوط على تعيين المنذور سواء كان بتعيين الناذر كما اذا نذر الموالات فى وضوء خاص فى وقت مخصوص لايحتمل التعدد بوجه من الوجوه او بسبب ضيق الوقت كما اذا نذر الموالات فى وضوء من وضوئات شهر مخصوص اواسبوع كذالك وانقضى الشهر والاسبوع .

واما التأخير الى حد حصول التهاون فيوجب الاثم لاجل حصول التهاون لأن المنذور يتعين بالتأخير الى ذالك الحد فلو نذر الموالات فى وضوء من الوضوئات من دون تعيين واخر الاتيان به الى حد التهاون اثم لاجله ويجب عليه الاتيان بعده فلواتى به خرج عن عهدة النذر مع انه آثم لاجل التأخير الى ذالك الحد .

والحاصل ان الاخلال بالموالات اثره بطلان الوضوء لاجل انها لازمة فى صحته وانتزاع الطهارة منه لالاجل استلزامه للاثم سواء قيل بوجوبها او استحبابها شرعاً او بوجوبها شرطاً غاية الامر شدة الاثم لوقيل بالوجوب شرعا لشدة وجوبها بالنذر

ومن الشرائط للانتزاع الترتيب فى ابعاض الافعال

كتقديم الطرف الاعلى من الوجه على الطرف الاسفل وتقديم طرف المرفق من اليدين على طرف الاصابع فى الغسل والانسب ذكره فى مبحث الجزء الذى يشترط فيه فلانورد له مبحثاً مستقلا فلنشرع فى ذكر الاجزاء للوضوء .

فنقول بعون الله وتوفيقه ان اجزاء الوضوء هى غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين كما نطقت الآية بهاما الوجه فهوفعل من الوجهة فمفاد هذا اللفظ هو الحامل للوجهة وحاملية العضو لهذا المعنى لايمكن الا ان يكون ما يواجه به اوما به التوجه وهذا مراد من فسره به وهوعضو مخصوص له طول وعرض اماطوله فهوما بين القصاص والذقن واما عرضه فهو مالم يتجاوز الى اليمين واليسار .

بيان ذالك ان للراس بالمعنى الاعم اطرافاً اربعة طرف القبال والقفاء واليمين

واليسار والوجه هو طرف القبال منه الا ان فى طوله يستثنى منه فوق القصاص فهو داخل فى الراس بالمعنى الاخص والطرف الاخر من الطول يمتد الى طرف الذقن واما عرضه فلايستثنى منه شيء الا ان طرف اليمين واليسار لايدخل فيه وحيث ان للراس شكلا يقرب من الكرة وتميز طرف من الاطراف فى الكرة لايخلو عن صعوبة ولحد القبال واليمين واليسار نوع خفاء لايفهم بسهولة ورد من اهل العصمة ببان تميز حد الوجه من غيره لان للوجه معنى شرعياً وراء المعنى اللغوى .

روى زرارة عن الامام ابى جعفر محمد الباقر عليه السلام قال له عليه السلام اخبرنى عن الوجه الذى ينبغى ان يتوضأ الذى قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذى امر الله بغسله الذى لاينبغى لاحد ان يزيد عليه ولاينقص عنه ان زاد عليه لم يوجر و ان نقص عنه اثم مادارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن و ماجرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه و ما سوى ذالك فليس من الوجه قال قلت الصدغ من الوجه ق ل لا .

فقوله عليه السلام مادارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن تحديد للوجه طولا وعرضاً وقوله عليه السلام وماجرى عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه وما سوى ذالك فليس من الوجه كالنتيجة لقوله الاول اورده ايضاحاً لقوله الاول ومقتضى دوران الاصبعين من القصاص الى الذقن كون ابتداء التدوير من القصاص وانتهائه الى الذقن فلابد لمعرفة حد الوجه من جعل الاصبعين على الخط الموهوم من اتصال الجبهة المجردة عن الشعر بالراس المشتملة عليه وادارتها مارّين الى الذقن الى ان يلتصقا فى الذقن ولايمكن هذا الادارة والامرار باليد اليمنى الابامرار الابهام من جانب اليمين من الوجه وامرار الوسطى من جانب اليسار منه و يلاحظ مقدار الادارة وانفراج الاصبعين من اول الامرار الدورى وامرابهما بعد وصولهما حد النصف من طول الوجه بحيث لاينفرجا تمام الانفراج قبل وصولهما منتصف الطول كى لايدخل فى الفعل ماليس من الوجه .

ضرورة انه لوانفرجا تمام الانفراج من اول انفصالهما ينافى التدوير لالاجل

انه يدخل الصدغ بينهما مع انه ليس من الوجه لانه الشعر النابت مابين رأس الاذن والجبهة ومنتهاه يبلغ مايحاذى الحاجب وليس جميع مابين الحاجب والاذن صدغاً كى يدخل بعضها فى الوجه.

نعم لابد من انفراج الاصبعين من اول الحركة مايدخل به الجبينان سيما فى صورة كون الخط الفاصل بين الوجه والراس المعبر عنه بالقصاص مستويا و اما النزعتان فلايدخلان فى الوجه اذا اخذ الغسل من القصاص لان الاصبعين لايمران فوق القصاص والنزعتان هما البياضان المكتنفان بالناصية والناصية فوق القصاص فلايمكن مرور الاصبعين عليهما .

والحاصل ان الدائرة المستفادة من قوله عليه السلام دارت وقوله مستديرة ليس المراد منها مايحيط به خط يستوى جميع نقاط الخط بالنسبة الى المركز فى القرب والبعد ضرورة خروج الجبينين عن هذه الدائرة سيما مع استواء الخط العرضى اعنى القصاص وهذا من المحسوسات التى لايقدر على انكاره احد الابعد غمض العين وغض البصر وصرف الوجدان عما يحصل له بل المقصود منها هو الحاصل من امرار الاصبعين وتدويرهما على الوجه الذى ذكرناه من وضعها على القصاص وامرارهما الى الذقن وملاحظة دورانهما بحسب التدريج وانفراجهما كذالك سوى المورد الذى ذكرناه من لزوم سرعة الانفراج لاحاطة الجبين ولاليس حد يقول ليس فى كلام الامام عليه السلام اشعار لهذا الاستثناء وليس هذا الا تفسير كلامه عليه السلام بالراى لان دخول الجبينين فى الوجه ممالا منكر له .

وتدل عليه رواية اسمعيل بن مهران عن ابى الحسن الرضا حيث قال كتبت الى الرضا عليه السلام اسئله عن حد الوجه فكتب من اول الشعر الى آخر الوجه و كذالك الجبينين فترى صراحة دلالتها على دخولهما فى الوجه مع ان دخولهما فيه من اوضح الواضحات عند العرف وقد عرفت سابقاً ان الوجه ليس له معنى من المعانى الشرعية بل هو من الموضوعات العرفية ودخول الجبينين فيه ليس امرا تعبديا يتوقف على الورود اما ذكر الامام عليه السلام فلاجل اهتمامه بالاحكام الشرعية وايضاحه للسائل .

والحاصل ان الروايتين دالتان على مابيناه اعنى كون الدائرة على الوجه المذكور وانما قلنا ان التحديد حاصل بالفقرة الاولى و ان الثانية كالنتيجة لها لان قوله عليه‌السلام مادارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن شامل للحد طولا وعرضا اما الحد الطولى فظاهر واما الحد العرضى فيستفاد من قوله دارت لان الدوران لايتحقق الا بعد مرور الاصبعين الى الطرفين اليمين واليسار ولان بيان طول الوجه وحدة لايحتاج الى الدوران على ان قوله عليه‌السلام ما دارت خبر عن قوله الوجه الذى وصفه بالذى امر الله بغسله الى قوله اثم فلايمكن وجود نقص فى التعريف وقد تم كلامه وقوله ماجرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه بيان اخر متفرع على البيان الاول وترى بالعيان ان جريان الاصبعين واستدارة الوجه مستفادان من قوله عليه‌السلام دارت الى الذقن لان الدوران جريان مخصوص و استدارة تحصل من ادارة الاصبعين .

فظهر من هذا البيان انه لايدخل فى الوجه النزعتان ولا الصدغان من جانب اعلى و كذالك لايتجاوز الاصبعان عن حد الوجه فى جانب الاسفل لما حررنا من لزوم تضييق الدور بعد تجاوز الاصبعين عن حد النصف من الطول و شروعها الى التقارب بعد الوصول الى المنتصف فعليك الاختبار بامرار الاصبعين على الوجه المذكور حتى يتضح لك انه لايدخل فى الوجه غير الوجه من جانب الاسفل فلايحتاج فى اخراج ماعدى الوجه الى التمسك بالوضوح وان الرواية مبينة للوجه والخارج من الوجه وضوحاً لايجب اخراجه فان مقتضى هذا التمسك هو الاعتراف بان الرواية لاتكشف عن خروجه بل تفيد دخول غير الوجه فيه الاان الامر واضح غاية الوضوح انه ليس من الوجه مع ان الرواية مبينة لخروجه غاية البيان لماحررنا من كيفية تحصيل الدائرة .

وظهر ايضاً ان معرفة ماتجب غسله لاتتوقف على معرفة الاعضاء المخصوصة من الصدغ والنزعة وموضع التحذيف والعذار والعارض لان مايجب غسله هو ماتدور عليه الاصبعان من القصاص الى الذقن على الترتيب المذكور سواء سمى بالاسامى

المذكورة ام لم يسم .

نعم ماتعين كونه من الصدغ لابد من اخراجه حين التدوير لصراحة الرواية فى خروج الصدغ من الوجه فلاوجه للبحث عن الاعضاء المذكورة فى المقام لاجل تعين الحد بل البحث عنها يفيد معرفة الداخل فى الوجه والخارج منه .

اما النزعة والصدغ فقد عرفت سابقا واما العذار فهو منتهى الصدغ يجب الابتداء وينتهى الى العارض لكنه اعرض من الصدغ بحيث ينتهى بعضه من الاعلى من مواضع التحذيف فماقيل فى معنى مواضع التحذيف بانها الشعر بين انتهاء العذار والنزعة المتصل بشعر الراس لاينافى ما بيناه من العذار فبعضه يتصل بالصدغ وبعضه بمواضع التحذيف التى هى بين العذار والنزعة وينبت عليها الشعر الخفيف .

واما العارض فهو مانزل عن حد العذار و ما قيل فى الدروس من انه الشعر المنحط عن القدر المحاذى للاذن الى الذقن يشعر عن نزوله عن حد العذار الاان اتصاله الى الذقن ليس عد قوم و لفظه يكشف صحة ما فى الصحاح من ان عارضة الانسان صفحتا خديه وقولهم فان خفيف العارضين يراد به خفة شعر العارضين لانه فاعل من العرض الذى معناه الاظهار الذى فى الخد واما الذقن فهو مجمع اللحيين ومنه يسترسل الشعر والقصاص هو الفاصل بين الراس بمعنى الاخص والوجه فهو منتهى منبت شعر الراس فى طرف القبال ومبتدى الوجه .

والاختلافات الواقعة فى دخول هذه الاعضاء فى الوجه و خروجا عنه ناشئة عن الاختلافات الواقعة فى تعيين هذه الاعضاء لماعرفت ان حد العرضى من الوجه هو محاط الاصبعين .

وهو المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم فالاختلاف فى دخول بعض الاعضاء وخروجه من الحد المعين اوتبعضه فى الدخول والخروج لايكون الا لاجل خفاء ذالك العضو ويمكن ان يكون منشئها اختلاف اصابع المختلفين ووجوههم فى الطول والقصر والوسعة والضيق الموجب لاختلاف اختباراتهم لمقدار اشتمال الاصابع مع ظن كل واحد منهم شخصه ممن يستوى خلقته .

واما على ما بيناه من كيفية التدوير وتعيين الاعضاء فيخرج من الوجه النزعتان والصدغان ومواضع التحذيف اما النزعتان والصدغان فقد بينا وجه خروجهما من وقوع النزعتين فوق الناصية التى هى فوق القصاص الذى هو مبدء الغسل والوجه وعدم وصول الاصبعين الى الصدغين .

واما مواضع التحذيف فهى ايضاً تخرج من احاطة الاصبعين على الترتيب المذكور واما مع انفراجهما من اول الحركة كما عليه القوم فيدخل بعضها كما يشهد به الاختبار و اما العذار فبعضه الذى يحاذى الصدغ بالمعنى الذى اخترناه فلا يدخل فى الوجه وبعض مايحاذى مواضع التحذيف يمكن دخوله فيه بل يتعين لازدياد انفراج الاصبعين حين مرورهما على مايحاذى تحت الصدغ .

واما العارض فعلى التفسير المذكور اعنى كونه صفحة الخد مدخوله فى الوجه من الواضحات فالقائل بدخوله كالشهيدين ناظر الى هذا المعنى والحاكم بخروجه يراه موضعاً لايصل اليه الاصبعان ومن قال بالتفصيل بين ماشمله الاصبعان ومالم يشمله يراه أعم واوسع من الوجه .

والتطويل فى هذا المقام لايفيد فائدة و لاينفع نفعاً لان نزاع الجمهور عنه لفظى بعد مااتفقوا على الحد المذكور لان نزاعهم يرجع الى ان هذه الالفاظ كالصدغ والعذار وغيرهما هل يطلق على ما هومشمول للاصبعين املا .

وان شئت قلت ان النزاع فى الموضوع ان كنت تعزعليك انتقول بلفظيته.

قال شيخنا الانصارى قدس الله سره بعد بيان مفاد الرواية و بيان الاعضاء والاختلافات فيها فى الدخول والخروج .

ثم ان صاحب المدارك لما لاحظ ان اليد اذا وضعت على ما يقرب الذقن فيتجاوز مابين الاصبعين عن العارضين الجأه ذالك الى دعوى ان تحديد العرض بما بين الاصبعين مختص بوسط تدوير الوجه لالكل خط عرضى منه مابين القصاص والذقن وفيه مع منافاته لكلمات الاصحاب حيث يعللون الخروج والدخول فى الصدغ والعذار ومواضع التحذيف لوصول الاصبعين وعدمه انه مناف بظاهر الصحيحة

وماذكره لايصلح للصارف لان التحديد بذالك بالنسبة الى مايمكن توهم دخولهفی الوجه كالصدغ والعذار والبياض الفاصل بين العذار والاذن و بعض العذار لابالنسبة الى مايقطع بخروجه كالجزء من الرقبة مما يلي العارضين قريباً من الذقن و كذا المراد من القصاص هو منتهى الشعر من الناصية فيشمل منتهاه المار على النزعتين اذ لايتوهم دخولهما .

وبالجملةفالمراد من الصحيحة هوالتحديدالمذكور بالنسبة الى مايمكن توهم دخوله اوقال بعض العامة بدخوله وان كان مقتضى مفهومه منطبقاً على معنى يوجب دخول معلوم الخروج كالنزعتين وما يتجاوز من العارضين الى الرقبة انتهى .

وانت اذا تاملت فيمابيناه حق التامل ايقنت ان ماحكم بهصاحب المداركقده فی كمال المتانةوغاية الصحة لان التدوير المستفادة من الرواية لايتحقق الابماحكم به بداهة ان الدور لايمكن الابانعطاف الدائر تدريجاً و اتساعه من اول الامر الى غاية الوسعة وتضيقه بعد الوصول الى الغاية بحسب التدريج الى ان يتصل الى النقطة الاولى وفی المقام لابد ان ينفرج الاصبعان اولا بحسب التدريج الى النصف او قبل النصف قليلا للزوم انفراجهما زائداً من التدريج من اول الامر لدخول الجبينين الذين هما من الوجه بالضرورة ثم ينقاربا بعد تمام الانفراج الى ان يلتصقافی الذقن حتى يتحقق الدور المستفاد من قوله عليه السلام دارت وقوله مستديراً وليس لاحد حمل كلام الامام عليه السلام على خلاف ظاهره فی المقام لانه عليه السلام فی مقام البيان .

وقداورد فی كلامه لفظ دارت ومستديراً فلولم يكن مقصوده من هذين اللفظين الدوران وكان صرف الاحاطة لما صدرعنه هذان اللفظان بل يكلم بنحو اخر وجاء بلفظ غيرماذكر كالاحاطة والاحتواء وليس له مانع ان يقول احاطت ومحتوياً او يتلفظ بلفظ حوت ومحيطا اوغير ماذكر من الالفاظ التى لايكون فيه شائبة من معنى الدوران لان اطلاق لفظ دارت وارادة معنى احاطت اخلال بكمال البيان بل اغراء الى غير المراد سيما فی مثل هذا المقام .

وقوله عليه السلام مستديراً يكشف عن ان لفظ دارت ما اريد منه خلاف ما يظهر من معناه بل لايبعد كون اتيانه لاجل منع الحمل المذكور .

وقوله قده مع منافاته لظاهر الاصحاب تهويل وقوله مناف لظاهر الصحيحة بعيد عن مثله الجليل لان ظاهر الصحيحة على ماذهب اليه الجمهور بل هى صريحة فيه لما ترى بالعيان افادتها الدوران المستلزم لماحكم به هذا المحقق قده و لولا دلالة رواية اسمعيل بن مهران المذكورة سابقا على دخول الجبينين تاماً و بداهة كونهما من الوجه لم يمنعنا مانع من القول بالدوران التام من اول الشروع فى الغسل .

والحاصل ان ماحكم به صاحب المدارك قده موافق للرواية ولامنافات بينه وبينها اصلا بل المنافى لها هو ما حكم به الجمهور من توسيع الاصبعين من اول الامر وما قال بامكان تصوير شبه الدائره بوضع طرفى الاصبعين منضمين على وسط الناصية ويفرقهما بعد الوضع و جريان الابهام من اليمين والوسطى من اليسار و اجتماعهما ثانيا فى آخر الذقن لايلائم تعليل الخروج والدخول فى الصدغ والعذار ومواضع التحذيف بوصول الاصبعين وعدمه لان افتراقهما من وسط الناصية وجريانها من الطرفين اليمين واليسار ان كان على سبيل الدور .

فيقوى مختار صاحب المدارك وان لم يكن على سبيل الدور بان يفترقا وتميزا الى جانب اليمين واليسار من غير ميل الى السفل قبل تمام الافتراق والانفراج لايتصور شبه دائرة بل يحدثان خطاً عرضيا بين الوجه والراس طوله بمقدار الوسعة بينها ويتجاوز ان قليلا عن حد الوجه واذا مالا الى جانب لم يكن يحدثان زاويتين قائمتين ان كان الخطان الحادثان بمرور الاصبعين بعد الخط العرض مستقيمين بان لايميلا الى الوسط ولايتقاربا اصلا وزاويتين حادثين ان كان لهما ميل الى التقارب فى اقل الحركة الى السفل والميل الى التقارب مناف للتعليل المذكور ايضاً و مرورهما الى السفل من غير ميل ينافى اجتماعهما فى آخر الذقن الا ان يقال ان التعليل فى اول الحركة الى ان يتجاوز عن حد العارضين و انت ترى ان ميل

الاصبعين بعد تجاوزهما عن حد العارضين واستقامتهما فوق ذالك فى المرور لايحدث شبه دائرة .

ومحصل هذه التطويلات هو ان اشتمال الرواية على الدوران يلزمنا بالتزام الدائرة المذكورة وهى مستلزمة لصحة قول صاحب المدارك وليس للرواية ظهور يحتاج الى الصارف ولايتصور شبه دائرة على القول المشهور .

وشيخنا البهائى قدس سره لماتوهم دخول الصدغ والنزعتين فى الاصبعين على ما اختاره الجمهور و قد صرح الامام بخروج الصدغ و حكمت الضرورة بخروج النزعتين اعرض عن اختيار الجمهور وفسر الرواية بمايستفادمنه مايقرب دائرة تامة قال فى اربعينه .

والذى يظهر لى من الرواية ان كلا من طول الوجه و عرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان اذاثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذالك القدر هو الذى يجب غسله ثم ذكر ان قوله من قصاص الشعر اماحال من الخبر واما متعلق بدارت يعنى ان الدوران يبتدى من قصاص الشعر منتهياً الى الذقن ولاريب انه اذا اعتبرت الدوران على هذه الصفة للوسطى اعتبر للابهام عكسه تتميما للدائرة المستفادة من قوله عليه السلام مستديرا فاكتفى عليه السلام بذكر احدهما عن الاخر واوضحه بقوله عليه السلام وماجرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقوله مستديرا حال من المبتداء وهذا صريح فى ان كلا من طول الوجه وعرضه شىء واحد هوما اشتمل عليه الاصبعان عند دورانهما كما ذكر .

وحينئذ فيستقيم التحديد ولايدخل فيه مواضع التحذيف ولاالصدغان لان اغلب الناس اذاطبق الخط المتوهم من انفراج مابين الابهام والوسطى مابين قصاص ناصيته الى طرف ذقنه واداره مثبتا وسطه ليحصل منه الدائرة وقعت مواضع التحذيف والصدغان خارجة عنها فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمنا من الرواية بنصف التفاضل مابين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الاصبعين وتلك الدائرة على مثلثين تحيط بكل منهما خطان مستقيمان وقوس من تلك الدائرة و مواضع التحذيف

والصدغان واقعان في هذين المثلثين انتهى نقل كلامه زاده الله في علو مقامه .

وانت اذاتاملت فيما بيناه حق التامل واحطت به خبراً عرفت ان مابعثه الى اختيار ما اختاره على خلاف مازعمه لان الصدغين ومواضع التحذيف خارجان عن الاصبعين لان الصدغين هما الشعران النابتان بعد انتهاء العذارين المحاذيان لراسى الاذنين وينزلان عن راسيها قليلا وليسا بتمام ما بين الحاجبين والاذنين حتى يصلا اليهما الاصبعان من الجانبين ومواضع التحذيف لايصل اليها الاصبعان على الترتيب المذكور منا واما النزعتان فقد عرفت حالهما ايضا بانهما البياضان المكتنفان بالناصية والقصاص تحت الناصية .

واما ما استظهره من الرواية من ان كلا من طول الوجه وعرضه وما اشتمل عليه الاصبعان على خلاف ظاهرها لان قوله عليه‌السلام من قصاص الشعر متعلق بدارت كما احتمله فلابد ان يكون الدوران من القصاص الى الذقن بالنسبة الى الاصبعين كليهما كما هو الظاهر وهو قده فرق بين مبدء دور الابهام وبين مبدء دور الوسطى وكذا بين منتهى دوريهما والعجب انه قده استفاد الدائرة من قوله عليه‌السلام مستديراً و حمل قوله عليه‌السلام دارت على معنى اشتملت .

وقوله قده فقوله عليه‌السلام مستديراً حال من المبتداء لايفيد لمقصوده ابداً ضرورة ان كونه حالا له يفيد كون الوجه مستديراً و لاينحصر الاستدارة على مااستبط و استظهره لانها تحصل من ادارة الاصبعين على الوجه الذى بيناه .

وقوله فالتحديد المذكور يزيد على ما فهمنا من الرواية بنصف التفاضل مابين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الاصبعين يصح اذاكان مافهمه شاملا لجميع اللحيين مع ان اداره الخط مثبتاً وسطه يخرج شيئاً من اللحين او يدخل شيئاً خارجاً من اللحيين لعدم كون اللحيين مدورين دوراً تاماً والاغلب الخروج لا الدخول واما خروج الجبينين فقد بينا سابقا وفى كلامه انظار اخر يظهر بالتامل

والحاصل ان ماانعب نفسه فى استظهاره عن الرواية بعيد عن ظاهرها غاية البعد ومخالف لها غاية الخلاف فاراد ان يخرج عن الوجه ماتوهم دخوله له خرج عنه

مالاشك فی کونه منه فاحترز عن فعل مالم یوجر فاعله وترك مایاثم تارکه .

واما ماروی ببعض الطرق من انضمام السبابة بالوسطی فلاینافی مافیه الوسطی من غیر ذکر السبابة لان مایحیط الابهام والوسطی ازید من محاط الابهام والسبابة عن غیر انضمام الوسطی فلایستلزم التخییر بین الزائد والناقص .

ولیس ذکر السبابة عبثا بعد ذکر الوسطی لان انضمام السبابة بالوسطی موجب للفرق بالنسبة الی السعة التی بین الابهام والوسطی حین الامرار بالوجه کما لایخفی علی المختبر الممتحن .

فقوله علیه السلام مادارت علیه الوسطی والابهام مطلق یقیده قوله علیه السلام فی طریق آخر مادارت علیه السبابة والوسطی والابهام ویظهر بالاختبار ان دوران السبابة مع الوسطی امر طبیعی قهری والمنع من ادارته یوجب تضیق الدائرة کما یظهر بالامتحان .

ثم ان التحدید الوارد فی الروایات فی تعیین الوجه طولا وعرضاً محمول علی من تستوی خلقته فلایدخل فیه وجه الاغمّ الذی فی جبهة الشعر وفاقد شعر الناصیة المعبر عنه بالانزع وقصر الاصابع وطویلها بالنسبة الی الوجه لماورد فی روایة زرارة من خروج الصدغ من الوجه .

وفیما کتب الرضا علیه السلام فی جواب اسمعیل بن مهران من دخول الجبینین فیه مع تحدید طول الوجه وعرضه فی الروایة وتحدید طوله فی المکتوبة فلوکان التحدید علی وجه العموم یخرج من الوجه جبین الاغمّ و یدخل فیه صدغ طویل الاصابع مع ان الامام صرح بدخول الجبین وخروج الصدغ علی ان التحدید لوکان علی وجه العموم یختلف الوجه فی المکلفین الانزع والاغمّ وطویل الاصابع والقصیر مع ان حد الواقعی فی الوجه واحد فی الجمیع و لیس لاحد ان یقول انه بعد ماورد فی الشرع حد للوجه لایقدح اختلاف خلقة المکلفین فان کلا من المکلفین یتمسك بالتحدید ویعمل بهسواء وافق الاخر املا لان تصریح الامام بدخول الجبینین و خروج الصدغ یکشف عن ان المراد من الوجه المحدود هو وجه المستوی خلقته لاستلزام الاطلاق التناقض فی الاغمّ والانزع وطویل الاصابع .

وحيث ان التناقض يستحيل فى الاخبار فلابد من حمل التحديد الى من يستوى خلقته ورجوع الانزع والاغم وطويل الاصابع وعريض الوجه اليه و معنى الرجوع اليه انهم ينظرون مقدار المغسول من وجه المستوى خلقته من حيث العرض والطول ويلاحظون النسبة بين وجوههم ووجهه ويغسلون وجوههم بتلك النسبة لا انهم يغسلون وجوههم مقدار المغسول من وجه المستوى خلقته فيدخل فى طويل الاصابع ماليس من الوجوه قطعاً فى الوجه ويخرج من عريض الوجه مايقطع بكونه من الوجه منه

ويرجع الى مستوى الخلقة على الترتيب المذكور من كان نتوانفه زايداً من العادة ويمنع من ايصال الانامل الى حد الوجه مع كون الوجه والاصابع عاديين و كذالك من خرج فى جبهته ثولول يخرجها عن التسطيح فيغسلان من الوجه مايصل اليه الاصابع فى صورة عدم الزيادة وعدم خروج الثولول .

واما غسل مايوجب القطع بغسل الوجه اعنى الشىء الزائد من الوجه من باب المقدمة فليس داخلا فى اجزاء الوضوء بل العقل يحكم به لاجل حصول اليقين .

واما الترتيب فى غسل الوجه

فهو شرط بصحة الوضوء فلايجوز النكس فى الغسل بل يجب من اعلى الوجه الى الذقن ومعنى الوجوب فى المقام شرطيته للصحة .

والدليل على الوجوب هو ان اطلاق الاية ينصرف الى ماتعارف بين العقلاء ومن الواضح ان كل عاقل يريد غسل وجهه من دون التفات الى الوضوء يغسله من الجبهة الى الذقن لا العكس بل كل من له طبع سليم يرى النكس على خلاف الطبع فبعد ما كان المتعارف عند العقلاء كيفية مخصوصة لابد ان يحمل الاطلاق على تلك الكيفية فكان الاية صريحة فى المتعارف حيث اطلقت فلو كان المراد هو غسل الوجه على اى وجه اتفق لقد نصب امارة على عدم وجوب كيفية مخصوصة الاترى

انه اذا امر المولى عبده بامر من الامور واطلق في الامر و لم يقيده بقيد مخصوص و كيفية مخصوصة و كان المتعارف عند العقلاء اتيان ذالك الامر على وجه مخصوص وان اتى العبد بذالك الامر على غير ذالك الوجه عد عاصياً لاخلاله في اتيانه على ذالك الوجه ولم يسمع منه الاعتذار باطلاق امر المولى .

وليس عصيانه مع اطلاق الامر الا لاجل ان المتعارف بين العقلاء يقوم مقام التصريح بالوجه .

والحاصل ان اطلاق الاية ينصرف الى ماتعارف بين العقلاء وذوي الطباع السليمة سيما مع كون بناء القرآن على الاختصار بل العاقل العارف السليم ذهنه عن شوائب الوساوس والاوهام الفاسده والخيالات الكاسدة البصير بموازين اختراع القرآن و قوانين كلمات الفرقان الخبير بتكلمات المقنن الذي بنى كلامه على الاختصار بحيث لايوجد في كلامه حرفاً واحداً زائداً على قدر اللزوم يعلم علماً قطعياً يقينياً ان تقييد الغسل في الاية بكونه من اعلى الوجه مع كونه من المتعارفات عند العقلاء المنصرف اليه اطلاق الكلام المتبادر اليه ذهن المستمع العاقل لايناسب مقام القائل بهذا الكلام المخترع له عظم شأنه وجل شأنه مضافاً الى دلالة الاخبار الحاكية عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

روى الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن اسماعيل عن الفضل ابن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام الا احكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلنا بلى فدعا بعقب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال هكذا اذا كانت الكف طاهرة ثم غرف ملاها ماء فوضعها على جبهته ثم قال بسم الله وسد له على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وظاهر جبينيه مرة واحدة الحديث فانظر الى الامام عليه السلام.

انه عليه السلام يحكي وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ويبدء من جبهته ثم قال في اخر الحديث قال ابو جعفر عليه السلام سئل رجل امير المؤمنين عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فحكى له

مثل ذالك ورواية اخرى عن زرارة قال حكى لنا ابوجعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بقدح من ماء فادخل يده اليمنى فاخذ كفاً من ماء فاسد له على وجهه من اعلى الوجه ثم مسح وجهه من الجانبين جميعاً الحديث والروايات في هذا الباب كثيرة لايبقى للمتامل فيها تامل في عدم جواز النكس وليس لاحد ان يقول ان فعل رسول الله لايدل على عدم جواز النكس لان الغسل من الاعلى ايضاً جائز وجوازه لاينافي جواز النكس لان المقام متخصص بخصوصية لايتم هذا الاستدلال وهو كون الامام في مقام البيان فلوجاز النكس لاشار عليه السلام اليه ضرورة ان كل من يرى هذه الكيفية يقطع بعدم جواز النكس الا ان يدل دليل آخر على الجواز .

ورواية ابي حرير الرقاشي مصرحة بصراحة اللفظ بلزوم كونه من اعلى الوجه قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام كيف اتوضؤ للصلوة فقال لاتعمق في الوضوء ولاتلطم وجهك بالماء لطماً ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحاً وكذالك فامسح الماء على ذراعيك وراسك وقدميك انتهى الحديث ولايبقى للناظر في هذا الحديث ريب في عدم جواز النكس .

ضرورة انه لوجاز لماصرح الامام عليه السلام بلزوم الغسل من اعلى الوجه بل امره بالغسل من دون تعيين المبدء والمنتهى ونهيه عليه السلام عن اللطم يمكن ان يكون لتفسير الابتداء اوتعذره من اعلى الوجه مع اللطم ولنظ لكن يؤيد هذا الاحتمال فبعد ماتاملت واختبرت عرفت ان الغسل من اعلى الوجه لايلايم اللطم بل مناسب للاسدال .

والاخبار الدالة على عدم الجواز غير ما ذكرنا نذكرها عند البحث عن وجوب الابتداء من المرفق في غسل اليدين .

وفيما ذكرناه ههنا كفاية للدلالة عدم جواز النكس في غسل الوجه

ولايعبأ بماقيل من ان وقوع الفعل بنفسه لايدل على الوجوب التعييني لان الغسل من الاعلى احد جزئيات المامور به فان في قول الامام محمد بن علي الباقر عليهما السلام الا احكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اشعار بانه عليه السلام في مقام الرد على من يجوز النكس وتعريض للعامة القائلين بالجواز ولذا بين الحكم بحكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله

المتفق على صحته الفريقان وان ابيت ان تعتقد من بيان الامام عليه السلام وجوب الابتداء من الاعلى وحتمت على نفسك حمل بيانه وحكايته عليه السلام على احد جزئيات الكلى فاقتصر فى اخذ الدليل بمابينا لك من انصراف اطلاق الاية الى ما هو المتعارف اعنى الغسل من الاعلى .

ولايمكن لاحد ان يتوهم عدم الفرق بين جزئيات الغسل و شمول الاية على جميع الافراد على السواء لان الفرق بين الجزئيات لكون بعضها متعارفاً مطابقاموافقا للطبع بحيث لوخلى وطبع الغاسل يغسل على طبق ذالك اعنى الغسل من الاعلى لايقال من ايجاب الشك فى شمول الاطلاق على غير الفرد المتعارف الموافق للطبع ومع حصول الشك لايحصل اليقين بحصول الطهارة ولايجوز استصحاب عدم اعتبار البعض بخصوصه فى المقام لانه لايثبت كفاية البعض الآخر مع كون البعض المخصوص من اكمل الافراد واوضحها فبعدماحصل الشك فى الشمول السبب للشك فى الكفاية لايتعين الطهارة ويستصحب الحدث .

ثم ان مقتضى انصراف الاطلاق الى الفرد المتعارف عدم وجوب الاعلى فالاعلى الى اخر الذقن سواء كان الاسفل مسامتا للاعلى اوغير مسامت .

ضرورة ان ما هو المتعارف الموافق للطبع ليس بهذه المثابة من المداقة الفلسفية بل يظهر بعد تدقيق النظر ان الترتيب بهذا المعنى اعنى الاعلى فالاعلى مما يستحيل عادة وليس فى الاخبار مايدل على هذا النحو من الترتيب بل يستحيل وروده فيها لتعذر الامتثال به .

نعم قديتصور وقوعه اذاكان المتوضأ مرتمساً فى الماء ويخرج رأسه من الماء وينوى الوضوء من اول خروج القصاص الى الذقن وهو كما ترى بل للاخبار دلالة على عدم لزوم هذا النحو من الترتيب كما فى رواية زرارة التى سبق ذكرها .

حيث قال ثم غرف ملاها من ماء فوضعها على جبهته ثم قال بسم الله وسد له على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه و ظاهر جبينه مرة واحدة و بعد التامل يظهر ان اسدال غرفة من الماء من الجبهة على اطراف اللحية يوجب تفرق الغرفه

على قطرات تصل كل قطرة الى موضع من الوجه من دون ان يجرى على الترتيب المخصوص اعنى الاعلى فالاعلى اما بالنسبة الى غير المسامت فلاخفاء فيه اصلا و اما المسامت فهو ايضا كذالك والشاهد الاختبار والحاصل ان ماينصرف اليه الاطلاق هو غسل الوجه بحيث يجب فى العرف غسله من الاعلى لاالزايد من هذا فظهر ان اتصال الماء على الوجه بحيث يغسل اول جزء حقيقى من الاعلى ليس بمراد فى الروايات وليس المتعارف الموافق للطبع بهذه المثابة فيكفى الابتداء من الاعلى بحسب المتعارف وقوله عليه السلام لاتعمق فى الوضوء يشمل هذا النحو من المداقة لانه نوع تعمق فى الوضوء .

قال صاحب الجواهر قدس سره وحاصل الاحتمالات فى المسئلة اربعة الاول وجوب الابتداء بالاعلى خاصة ولوكان يسيراً كان يكون بل اصبعه وغسل شيئاً من اعلى جبهته ولاترتيب فى الباقى الثانى ماذكره عن بعض القاصرين و هو وجوب غسل الاعلى فالاعلى وان لم يكن مسامتا و عن الشهيد الثانى فى شرح الرسالة انه وجه وجيه الثالث وجوب غسل الاعلى فالاعلى فى خصوص المسامت فلايجوز غسل الاسفل قبل الاعلى المسامت له .

ولعله ماينقل من العلامة فى مسئلة من اغفل لمعة يحتمله وسابقه قال بعد ان نقل عن ابن الجنيد التفصيل بانه ان كانت دون الدرهم بلها وصلى ماصورته ولااوجب غسل جميع ذالك العضو بل من الموضع المتروك الى اخره ان اوجبنا الابتداء من موضع بعينه والموضع خاصة ان سوغنا النكس انتهى الرابع ان يراد غسل الاعلى فالاعلى لكن لاعلى التحقيق لتعسره اوتعذره فلاتقدح المخالفة اليسيرة التى لايخرج بالعرف فيها ذالك وهو ظاهر المنقول عن الشهيد الثانى (قده) واختاره بعض اصحابنا المتأخرين .

وانت اذا احطت بمابيناه كمال الاحاطة عرفت ان الوجه الرابع اقرب الى الواقع وانسب الى مفاد الاخبار الواردة فى بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما فى الثانى والثالث من التعسر بل التعذر وفى الاول من الاخلال ومخالفة الثلثة للوضوئات البيانية.

ثم ان مقتضى التحديد الذى سبق ذكره عدم وجوب غسل ما استرسل من اللحية من حيث الطول او العرض لان التحديد بالنسبة الى الطرفين فمازاد من حد الوجه الذى يجب غسله ولم يوجر التجاوز عنه لادليل لوجوب غسله بل لاستحبابه لان مقتضى عدم الاجر عدم الاستحباب بمعنى ان قوله عليه السلام لم يوجر دليل عدم الاستحباب مع ان العدم لايحتاج الى دليل لانه لايعلل قوله عليه السلام موجب لليقين بعدم الاستحباب واما مالم يتجاوز عن حد الوجه طولا وعرضا من اللحية فهو قائم مقام الوجه لاتحاده مع الوجه فى هذا الحكم لاتصاله به اتصالا موجباً لاتحاده مع الوجه اتحاداً يوجب ورود حكم الغسل عليه فاللحيه فى هذا المقام وجه .

ولايخفى هذا الاتحاد المعلول من الاتصال على من له ذوق سليم عن الشوائب وفى التعبير بالوجه اشارة الى هذا الاتحاد لان الشعر النابت على الوجه يعنون بعنوان الوجه مفهوما وحكماً اما الاول لمابينا سابقاً من معنى الوجه بانه فعل من التوجه واما الثانى لاتحاد الحاصل بين الشعر والوجه .

ومن هذا البيان يظهر وجه عدم وجوب التخليل فى اللحية مع كثافتها او خفتها ضرورة ان السطح الواحد المعادل للوجه بحسب المساحة يغسل فى زمان غسل الوجه فان كانت اللحية كثيفة بحيث لايرى شيء من البشرة حين التخاطب يقوم اللحية مقام الوجه لاتحادها به وان كانت خفيفة بحيث يظهر و يرى بعض البشره فيغسل ذالك البعض من دون احتياج الى التخليل .

ومما يدل على مابيناه صحيحة زرارة قال قلت ارايت ماكان تحت الشعر قال عليه السلام كلما احاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه ولايبحثو عنه ولكن يجرى عليه الماء فانها صريحة فى عدم لزوم التخليل والابطان و كفاية غسل الظاهر من الشعر وقيامه مقام البشرة وفى الوسائل روى الصدوق عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له ارايت ماا حاط به الشعر فقال كلما احاط به الشعر فليس على العباد ان يغسلوه ولايبحثوعنه ولكن تجرى عليه الماء وروى محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل يتوضأ ايبطن لحيته قال لا .

ودلالة هذه الاخبار على عدم وجوب التخليل والابطان مما لايخفى على المتامل في فقراتها .

وقوله ﷺ كلما احاط به الشعر في الاولين يرشدك على عدم الفرق بين كثيف اللحية وخفيفها بعد تحقق الاحاطه .

كما ان قوله ﷺ فليس للعباد ان يغسلوه و لايبحثو عنه كاشف عن كراهة البحث والغسل .

ولافرق بين كون الاحاطة لاجل كثافة اللحية او استرسالها ولابين كون الاسترسال قليلا و كونه كثيراً لان القضية الكلية شاملة لجميع الافراد فتخصيص دلالتها على بعض الافراد دون الاخر ليس في محله .

هذا اذكان منبت الشعر المحيط داخلا في حد الوجه واما اذاكان الشعر نابتا من خارج الوجه الذى تقدم تحديده واسترسل اليه فكفاية غسله عن غسل الوجه لايخلو عن اشكال لعدم تحقق الاتحاد بينهما ولادلالة للاخبار على كفاية غسله عن غسل الوجه فهو كحائل يجب رفعه عن المغسول حين الغسل .

ولايمكن التمسك بالكلية المشار اليها في المقام لان الظاهر ان المراد من الشعر المحيط هو النابت من المغسول لان اللام عوض عن المضاف اليه الذى هو المنقول في المقام .

ولولم يظهر لك هذا الظهور فا كتف بالمتيقن فان الشعر النابت عن خارج الحد المحدود فرد مشكوك ومقتضى الاستصحاب عدم حدوث الطهارة بغسل الشعر النابت عن خارج الوجه المحيط عليه عوضا عنه .

ثم ان ماذكرنا من قيام الشعر مقام الوجه على التفصيل المذكور في الرجل واضح واما في المرئة فيمكن القول بعدم الفرق بينها و بين الرجل لان احكام الوضوء من الاحكام المشتركة بين الرجال والنساء وتخصيص الرجال بها يحتاج الى الدليل المفقود في المقام .

ويمكن الفرق بينها وبين الرجل بتقرير ان هذا الحكم اعنى قيام الشعر

مقام الوجه على خلاف الاصل لان وجوب الغسل اولا وبالذات ثابت للوجه و قيام الشعر مقامه لاجل الاتحاد الحاصل بينه وبين الوجه و دلالة الاخبار عليه و من المعلوم ان نبات اللحية للمرئة فى غاية الندرة والافراد النادرة ليست بمشمولة للاخبار والاتحاد وان كان منشأ لهذا لحكم الا انه لغاية ندرة وقوعه فى المرئة لايلتفت اليه و يعد فى عداد المعدوم الذى لاحكم له فيجب عليها غسل البشرة والتخليل .

وليكن التحقيق ومقتضى النظر الدقيق عدم الفرق بينهما لان المناط موجود فى المرئة ايضاً وندرة الوقوع فيها لاتوجب تخصيص الحكم بالرجل بعد كون الاتحاد مناطاً للحكم وقوله عليه السلام فى الخبرين ليس للعباد و ليس عن العباد يشعر بتعميم الحكم بالنسبة الى الرجال والنساء فلو كان الحكم مختصاً بالرجال لعبر بلفظ الرجل عوضا عن لفظ العباد و اشتراك الاحكام بينهما يكفى فى التعميم بعد اتحاد مناط الحكم فيهما .

فلو نبت للمرئة لحية لم يجب عليها تخليلها بل يكفى غسل ظاهرها .

هذا تمام الكلام فى غسل الوجه الذى هو اول اجزاء الوضوء :

الثانى من اجزاء الوضوء

غسل اليدين من المرفقين الى اطراف الاصابع .

والمرفق بكسر الميم وفتح الفاء هو آلة الرفق وبفتح الميم و كسر الفاء هو محل الرفق والرفق هو اتصال مخصوص يحصل من دخول العظم الذى من طرف الذراع فى البقره الموجوده فى عظم العضد ودخول العظم الذى من طرف العضد فى النقرة التى فى عظم الذراع وحيث ان العظمين والنقرتين على كيفية مخصوصه فالاتصال بين العظمين والنقرتين يكون على وجه الرفق والعظمين وقعر النقرتين مما يتحقق به هذا الرفق كما انها موضع الرفق فالمصداق من هذين المفهومين

واحد فى الخارج وان كان المفهومان مختلفين ومن فسر المرفق بموصل عظمى الذراع والعضد عزل اللحظ عن خصوصية الوصل وكيفيته المخصوصة واكتفى ببيان المصداق وكذا من فسره بالمفصل لان مكان الفصل هو تعينه مكان الوصل .

فالمرفق هو محل اتصال العظمين على وجه يحصل به الرفق لان الرفق هو وصل مخصوص ومعية خاصة بين الشيئين لا الوصل على اى وجه اتفق وتفسيره بالموصل اوالمفصل الغاء للخصوصية .

والحاصل ان معنى المرفق بحسب المصداق هو قعر النقره وراس العظم الداخل فى النقرة من الطرفين .

فحد المغسول فى ظاهر اليد موضع منها يحاذى النقطة الموهومة بين راس العظم وقعر النقرة فيدخل فى المغسول مقدار من عظم العضد بحسب اصل الامر من دون ان يقال بدخول الغاية فى المغيا وسيأتى فى بيان مفاد الى انها ليست للغاية فالغاية فى المقام خط موهوم ليس له عرض يوجب ازدياد المساحة فى المغسول و ليس دخول بعض الذراع فى المغسول لاجل احراز مقدار الواجب من باب المقدمة لما عرفت من دخوله فى المغسول بحسب اصل الامر فالوجوب المقدمى هو غسل المقدار الزايد عن هذا البعض لان الوجوب المقدمى هو مما يحكم به العقل لاحراز ما امر به وفراغ الذمه من الاشتغال اليقينى و فى المقام لاحراز الجزء الذى لايتم امر الوضوء الا به

فلو قطع اليد من المرفق يجب غسل مقدار النقرة من عظم العضد الباقى بعد القطع .

وصحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام الامرة بغسل مابقى من عضده ناظرة الى مابيناه من كون الحد مايحاذى قعر النقرة المتصل برأس عظم الذراع فان القطع من المرفق يخرج عظم الذراع من النقرة الواقعة فى العضد و بالنكس فبقى بعد القطع مقدار حفرة البقره من ظاهر العضد من موضع المغسول ويجب غسله بعد القطع فلامنافات بين وجوب غسل بعض عظم الذراع بعد القطع من

المرفق من كون حد الغسل هو المرفق لان التعبير بالمرفق لاجل تعيين حد الغسل فی ظاهر اليد و كونه موضعاً بحذاء النقطة الموهومة بين قعر النقرة ورأس العظم المماس به ومن فسر المرفق بمجمع عظمى الذراع والعضد و علل تسميته بذالك بانه يرتفق به وان كان مراده من هذا التفسير بحسب المصداق مايغاير ما بيناه الا انه بحسب المفهوم يقرب مما اخترناه .

والفرق بين ما اخترناه من معنى المرفق وبين كونه مجمع عظمى الذراع والعضد هو دلالة الاية الكريمة على وجوب غسل مايسمونه بالمرفق لكونه اسفل مما بيناه وعدم دلالتها على وجوب غسله على المعنى الاخر لانه حينئذ حد للغسل والحد خارج عن المحدود فالحكم على وجوب غسله مع الاعتقاد بكونه حداً للغسل لايمكن ان يستند الى الاية بل يحتاج الى دليل غيرها .

وينحصر فی الاخبار الواردة عن اهل العصمة بعد ملاحظة ما بيناه من منع دليلية الاجماع والعقل .

وقد يستدل بالاية على وجوب غسله بدخول الغاية فی المغيا لعدم تميزه عنه بمفصل محسوس .

وقد يستدل بها عليه لمجیئ الى بمعنى مع غفلة عن ان الى ليست لبيان الغاية ولايمكن مجيئها بمعنى مع فعدم جواز تطرق المجاز فی الحروف من اقوى البراهين على استحالة مجيئها بمعنى مع وبعد انضمامه على تخلف معنى الغاية عنها لايبقى مجال للمتوهم ان يتوهم ان الى تفيد معنى الغاية .

فكل مايترا ای فی بعض الموارد من استفادة معنى الغاية او المعية عند اطلاق كلمة الى انما هو لخصوصية ملحوظة فی ذالك المورد المخصوص تفقد بفقد الخصوصية .

وتفصيل هذا الاجمال هو ان الحروف لا انباء لها وليس لها معان كمعانی الاسماء تستعمل فيها بل هی آلات لايجاد المعانی فی غيرها ولذا عرف المعلم عليه السلام الحرف بما اوجد معنى فی غيره فهی آلات تستعمل لايجاد المعانی فيما دخلت عليه فحيث

ان مفادات الحروف ليست كمعانى الاسماء ولانستعمل الحروف فيها بل تستعمل للايجاد لايمكن تطرق المجاز فيها لان المجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ماوضعت له لعلاقة حاصله بين المعنى المجازى وبين المعنى الحقيقى فالعلاقة تجوزاستعمال الكلمة فى غير ماوضعت له والحرف فاقد لهذه المنزلة فليس له معنى يستعمل فيه بل لامعنى له اصلا لانه يوجد المعنى فى الغير فليس بحقيقة ولامجاز وبتقرير آخر الحقيقة صفة لكلمة لها معنى من المعانى تنبأ عنه عندالاطلاق لاجل مناسبة حاصله بينهما بالوضع او بالمناسبة الذاتية واذاحصلت مناسبة بينها و بين المعنى الاخر لاجل العلاقه الحاصلة بينه وبين معنى الكلمة يكون مجازاً فيه و يسمى استعمالها فيه استعمالا مجازياً والحروف لاانباء فيها لانها لامعنى لها بل هى آلات لايجاد المعانى فى مدخولاتها فلايمكن اتصافها بالحقيقة كى يمكن اتصافها بالمجاز .

واما الفعل فلكونه مركباً من مادة هى الاسم وهيئة ملحقة بالحرف برزخ بين عالمى الاسمية والحرفية فمن حيث المادة لافرق بينه و بين الاسم فى كونه حقيقة اومجازاً ومن حيث الهيئه ادنى من الحرف ولذا ترى ان البيانيين يؤلون المجازية فى الحرف بانها صفة لمدخوله وفى الافعال انها صفة للمادة قبل تهيوئها بالهيئة ولبيان حقايق الكلم الثلث وخصوصياتها واحكامها على حد الاشباع مقام آخر وفيما بيناه كفاية لمانحن لصدده من عدم جواز تطرق المجاز فى الحروف و عدم كون الى بمعنى الغاية وعدم جوازمجيئها بمعنى مع مع ملاحظة تخلفها عن معنى الغاية و تخلف معنى الغاية عنها .

فمن امعن النظر فيما حققناه ايقن ان الى ليس للغاية لان معنى الغاية يتخلف عنها كما فى قوله عزمن قائل لاتا كلوا اموالهم الى اموالكم وقوله عزشانه ويزدكم قوة الى قوتكم فلوكان بمعنى الغاية لم يتخلف عنها ابداً لماعرفت من امتناع التجوز فيها وعدم جواز استعمالها فى معنى آخر مجازا واتفق ايضاً استحالة مجيئها بمعنى مع لما مر من امتناع التجوز وعدم كونها بمعنى مع بحسب الاصل .

ومحصل هذه البيانات هو ان وجوب غسل المرفق بمعنى عظمى الذراع لايمكن

ان يستفاد من الاية الكريمة الا بمابيناه من كون معنى المرفق هو اتصال راس العظم بقعر النقرة على كيفية مخصوصة يحصل الرفق بها و كون المرفق بالمعنى المذكور اسفل من الحد .

قال شيخنا البهائى قدس سره فى شرق الشمسين بعد تفسير المرفق بمجمع الذراع والعضد ولادلالة فى الاية على ادخاله فى غسل اليد ولاعلى ادخال الكعب فى مسح الرجلين لخروج الغاية تارة ودخولها اخرى كقوله تعالى فنظرة الى ميسره وقولك حفظت القرآن من اوله الى اخره .

ودعوى دخول الغاية اذا لم يتميز عن المغيا بمفصل محسوس موقوفة على الثبوت وغاية مايقتضيه عدم التميز ادخاله احتياطاً وليس الكلام فيه ومجيئى الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى ويزدكم قوة الى قوتكم وقوله جل وعلى حكاية عن عيسى عليه السلام من انصارى الى الله انما تحدى نفعاً لو ثبت كونها هنا بمعناها ولم يثبت و نحن انما استفدنا ادخال المرفق فى الغسل من فعل ائمتنا عليهم السلام .

انتهى كلامه رفع فى الفردوس مقامه والمحيط بمابيناه كمال الاحاطة يعرف ان الى ليست للغاية .

فقوله رضوان الله عليه موقوفة على الثبوت وقوله ولم يثبت يكشف عن تخلف معنى الغاية عن كلمة الى ومع استحالة التجوز فى الحرف لايبقى مجال للقول بكونها للغاية كما انها ليست بمعنى مع ومايترائى من دلالتها على الغاية او المعية فى الايات الكريمة المذكورة فى كلام الشيخ انما هو لاجل خصوصيات الموارد لامن حاق لفظ الى لما عرفت من استحالة دلالتها عليهما وعدم كونها بمعناهما .

بيان ذالك ان كلمة الى آلة لايجاد الحد فى مدخولها لانها حرف من الحروف والحروف آلات لايجاد المعانى فى مدخولاتها فما يفهم من لفظ الى هو الحد فقط والزائد من الحد يفهم من خصوصيات الموارد .

فقوله عظم شانه فنظرة الى ميسرة بعد قوله جل شانه وان كان ذوعسرة يدل على ان حد الانظار هو اليسر وخصوصية سبق العسر على اليسر وتوقف حصول اليسر

على انقضاء مدت العسر وامتداء زمانه موجبة لفهم معنى الغاية عن هذه الجملة لان مفاد لفظ الى هو الغاية واما دلالة قولك خفظت القرآن من اوله الى آخره عليها وانفهامها منه فلاجل مقابلتها مع كلمة من فحيث ان مفاد من هو المنشائية فيستفاد من التقابل انتهاء الغاية والا فكلمة الى يوجد الحد في المدخول كماشهد به الاطراد وخصوصية المورد موجبة لفهم الغاية .

واما قوله تبارك وتعالى ويزدكم قوة الى قوتكم فيستفاد المعية من الازدياد لامن لفظ الى ضرورة ان زيادة شيء على الاخر موجبة للمعية بينهما .

واما قوله عظم ثنائه حكاية عن عيسى عليه السلام من انصارى الى الله فلايدل على المعية بل مفادها في هذا الكلام هو مفادها في ساير الموارد اعنى الحد فان الله عظم شانه هو منتهى المقاصد وحد للسير والسلوك والحاصل ان كلمه الى ليست موضوعة لمعنى الغاية ولا بمعنى مع ولا يستعمل فيهما مجازاً لما عرفت من انها لامعنى لها كالاسماء ولا يتطرق المجاز فيها بل هى آلة لايجاد الحد فيما دخلت عليه .

فالمرفق حد للغسل فلايجب غسل فوق المرفق فان معنى كونه حداً للغسل عدم وجوب فوقه واما نفسه فعلى ما بيناه خط موهوم بين رأس العظم وقعر النقرة وليس له مساحة حتى نقول بوجوب غسله املا .

واما على تفسيره بمجمع عظمى الذراع والعضد فحيث انه يتصور له امتداد فلايمكن القول بشمول الاية اياه ولابد للقائل بالوجوب ان يستند الى دليل غير الاية وقد عرفت سابقا ان الدليل بعد الاية منحصر في الاخبار والاخبار على وجوب غسل المرفق بمعنى مجمع عظمى الذراع والعضد ولايدل على كون المراد من المرفق هو مجمع العظمين فان وجوب غسل المرفق على هذا المعنى اعم من كونه مراداً فى الاية لان المرفق بالمعنى الذى ذكرناه هو فوق مجمع العظمين فاذا كان المراد من المرفق ما هو فوق مجمع العظمين يدخل فى المغسول مجمع عظمى الذراع والعضد من دون ان يدخل الحد فى المحدود .

ومن الاخبار الواضحة الدلالة على وجوب غسل المرفق ودخوله فى المغسول

مارواه محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام الا احكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلنا بلى فدعا بعقب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال هكذا اذا كانت الكف طاهرة ثم غرف ملأها ماء فوضعها على جبهته ثم قال بسم الله وسدله على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وظاهر جبينه مرة واحدة ثم غمس يده اليسرى فغرف بها ملأها ثم وضعه على مرفقه اليمنى فامر كفه على ساعده حتى جرى على اطراف اصابعه ثم غرف بيمينه ملأها فوضعه على مرفقه اليسرى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ومسح مقدم راسه وظهر قدميه ببلة يساره وبقية بله يمناه قال وقال ابو جعفر عليه السلام ان الله وتر تحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقى من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى قال زرارة قال ابو جعفر عليه السلام سئل رجل امير المؤمنين عليه صلواة المصلين عن وضوء رسول الله فحكى له مثل ذالك .

ودلالة هذا الخبر على ان الامام عليه السلام كان يغسل المرفق كما ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يغسل المرفق فى كمال الوضوح .

والاخبار الاخر المتضمنة لبيان وضوء رسول الله يكشف عن ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام فعلهم غسل المرفق اعنى مجمع عظمى الذراع والعضد .

وقد عرفت دلالة الاية على وجوب غسل هذا الموضع لانه اسفل من المرفق بالمعنى الذى ذكرناه المراد من الاية .

فقول الشيخ ولا دلالة فى الاية على ادخاله فى غسل اليد مما لامرد له بعد القول بان المرفق هو مجمع عظمى الذراع والعضد واما على ما بيناه من معنى المرفق فدلالة الاية على وجوب غسل ذالك الموضع الذى يسمونه بالمرفق من الواضحات .

وفعل الائمة يؤيد ماذكرناه من كون هذا العضو داخلا فى الحد وكون

المرفق اعلى من مجمع العظمين لان فعلهم دليل انى على دلالة الاية .

ويدل على كون فعل الائمة لاجل دلالة الاية على وجوب الغسل صحيحة الاخوين عن ابى جعفر عليه السلام فانهما سئلاه عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطست اوتور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على وجهه فغسل بها وجهه ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لايردها الى المرفق ثم غمس كفه اليمنى فافرغ بها على ذراعه اليسرى من المرفق وصنع بها مثل ماصنع باليمنى ثم مسح راسه و قدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماءاً جديداً ثم قال ولايدخل اصابعه تحت الشراك .

قال ثم قال ان الله تعالى يقول يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم فليس له ان يدع شيئاً من وجهه الاغسله وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع من يديه الى المرفقين شيئاً الاغسله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ثم قال وامسحوا برؤسكم و ارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من راسه وبشيء من قدميه مابين الكعبين الى اطراف الاصابع فقداجزاه قال فقلنا اين الكعبان قال هيهنا يعنى المفصل دون عظم الساق فقلنا هذا ماهو فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذالك فقلنا اصلحك الله فالغرفة تجزى للوجه وغرفة للذاع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تاتيان على ذالك كله انتهى .

فترى انه عليه السلام يستدل على وجوب غسل ما غسله بالاية الكريمة ومن المعلوم ان الامام عليه السلام غسل المرفق بمعنى مجمع عظمى الذراع والعضد لاجل دلالة الاية فقوله عليه السلام وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع من يديه الى المرفقين شيئاً الاغسله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق شاهد على ان غسله لماغسل انما هو لشمول الاية لالاجل امر وصل اليه من آبائه عليهم السلام غير مادل عليه الاية فحيث ان المرفق بمعنى مجمع العظمين مشمول لقوله تبارك وتعالى الى المرافق باستدلال الامام عليه السلام وثبت ان الى ليس بمعنى مع

وليس لانتهاء الغاية بل يستحيل ان يكون بمعناهما يثبت ان المرفق المراد في الاية هو فوق مجمع العظمين فمعناه مابيناه والمرفق بالمعنى المذكور واقع تحت الحد فيجب غسله بسبب شمول الاية اياه وفعل الامام مع قوله المذكور دليل على دلالة الاية .

فظهر ان ماذهب اليه الشيخ في كلامه الذي ذكرناه من عدم دلالة الاية على وجوب غسل المرفق بالمعنى المذكور في غير محله .

نعم لوخلينا وانفسنا ونظرنا في الاية من دون الرجوع الى الاحاديث المروية عن اهل بيت العصمة يقصر باعنا عن فهم هذه الدلاله من الاية .

ثم ان مقتضى كون حكمة الى للحد من دون ان يكون ناظراً الى خصوصية من خصوصيات الحد من الابتداء والانتهاء عدم دلالة قوله الى المرافق على وجوب غسل اليد من الاصابع لماسبق من كون المراد حينئذ تعيين العضو المغسول و تخصيص الذراع بوجوب الغسل دون العضد لابيان مبدء الغسل ومنتهاه .

فماسبق الى بعض الاوهام من دلالة لفظ الى في الى المرافق على وجوب كون المرفق منتهى الغسل ممالامعنى له اصلا ضرورة ان تعيين حد الغسل لايستلزم تعيين المبدء والمنتهى .

كما ان القول بدلالة لفظ الى على وجوب البدئة من الاعلى في غير محله فالاية ساكته من حيث ظاهر اللفظ عن مبدء الغسل ومنتهاه .

واما بحسب انصراف الاطلاق تدل على وجوب الابتداء من الاعلى لان الطباع مجبولة على غسل هذا العضو من المرفق الى الاصابع والنكس في الغسل بالنسبة الى هذا العضو على خلاف الطبع .

وبعد ماكان المتعارف بين العقلاء غسل هذا العضو من الاعلى الى الاسفل و كانت الاية مطلقة لااشعار فيها على وجوب النكس تنصرف الى ماهو المتعارف فكون الغسل على الوجه المخصوص موافقا للطباع متعارفا بين العقلاء يقوم مقام التصريح بذالك الوجه والتقيد به .

ولايمكن القول بان مقتضى الاطلاق هوخيرة المكلف فى كيفيات الماموربه وخصوصياته لان الخيرة فيما اذالم يكن لمصداق من مصاديق الكلى الماموربه مايميزه عن غيره ويعينه واما اذاكانت لاحد المصاديق خصوصية خاصة مميزة لهمعينة اياه من بين المصاديق لايحكم بالخيرة فاتيان المأمور به على اى وجه اتفق و كون وجه مخصوص بين الوجوه من التعارفات الموجب لانصراف اطلاق الامر اليه ممالايطمئن النفس به فى فراغ الذمة ولايحكم العقل بتحقق الامتثال بهذا النحو من الاتيان بل العقل السليم عن شوائب الوساوس والاوهام يحكم بوجوب اتيان المأمور على وجه يحصل القطع بالامتثال وفراغ الذمة عن الاشتغال اليقينى .

وتوهم ان القدر المتيقن من الاشتغال هوغسل اليد الى المرافق واما البدئة من الاعلى فلم يستفد من المطلق يندفع بما بيناه من قيام كون البدئة من الاعلى موافقا للطباع متعارفاً بين العقلاء مقام التقييد والتعيين .

وان تعز عليك القول بدلالة الاية على وجوب البدئة بالاعلى من حيث انصراف الاطلاق فاكتف بالاحاديث المروية عن اهل بيت العصمة والطهارة فان كل انسان مثاب بعقله ومعاقب بعقله فمن الروايات الدالة على وجوب الابتداء بالاعلى فى غسل اليد رواية ابن عروة التميمى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفى الى المرافق فقال عليه السلام ليس هكذا تنزيلها انما هى فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه .

فانها صريحة فى عدم جواز النكس ووجوب البدئة من المرفق بل هى صريحة فى ان هذا لحكم ممايستفاد من الاية الكريمة فان قوله عليه السلام ليس هكذا تنزيلها انما هى فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق يكشف عن ان مفاد الاية هوذالك وامراره عليه السلام يده من مرفقه الى اصابعه اشارة الى ان المراد من كون التنزيل من المرافق انماهو بحسب المفاد لابحسب اللفظ كما ان قول الراوى ومسحت من ظهر كفى الى المرفق دليل على ان سئواله من مفاد الاية لامن لفظها فحمل الشيخ على

ان هذه قرائة جائزة فی الایة لایعتد به فان الامام علیه السلام یقول لیس هکذا تنزیلها و این هذا من ذاك .

وبعد ماکان مفاد الایة اعنی تنزیلها بحسب المفاد ابتداء الغسل من المرفق الی الاصابع واستحال کون الی بمعنی من کما بیناه یتعین دلالتها علیه من باب انصراف الاطلاق .

ومنها مکاتبة علی بن یقطین التی رواها المفید رضوان الله علیه فی الارشاد محمد بن اسمعیل عن محمد بن الفضل ان علی بن یقطین کتب الی ابی الحسن موسی علیه السلام یسئله عن الوضوء .

فکتب الیه ابو الحسن فهمت ما ذکرت من الاختلاف فی الوضوء والذی آمرك به فی ذالك ان تتمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل شعر لحیتك وتغسل یدیك الی المرفقین ثلثا وتمسح راسك کله وتمسح ظاهر اذنیك و باطنهما وتغسل رجلیك الی الکعبین ثلثا ولایخالف ذالك الی غیره فلما وصل الکتاب الی علی بن یقطین تعجب بما رسم له ابو الحسن علیه السلام فیه مما جمیع العصابة علی خلافه ثم قال مولای اعلم بماقال وانا امتثل امره فکان یعمل فی وضوئه علی هذا الحد و یخالف ماعلیه جمیع الشیعة امتثالا لامر ابی الحسن علیه السلام وسعی بعلی بن یقطین الی الرشید وقیل انه رافضی فامتحنه الرشید من حیث لایشعر فلما نظر الی وضوئه ناداه کذب یا علی بن یقطین من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده .

وورد علیه کتاب ابی الحسن علیه السلام ابتداء من الان یا علی بن یقطین و توضأ کما امرك الله تعالی اغسل وجهك مرة فریضة واخری اسباغاً و اغسل یدیك من المرفقین کذالك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدمیك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما کنا نخاف منه علیك والسلام .

فقوله علیه السلام فی جواب کتاب علی بن یقطین وتغسل یدیك الی المرفقین مع قوله علیه السلام فیما کتب الیه بعد زوال ما کان یخاف علیه واغسل یدیك من المرفقین من اقوی الشواهد علی ان البدئة من الاعلی من خصائص الائمة والامامیة والنکس

من خصائص العامة فلوروينا رواية تدل على جواز النكس يجب حملها على التقية لان جواز النكس ممايختص به المخالفون الذين يتقى منهم .

وما فى تفسير العياشي عن صفوان فى حديث غسل اليد عن ابى الحسن عليه السلام ايضاً يدل على ان غسل اليد يجب ان يكون من المرفق اذا لم يكن عند المخالف فانه قال قلت له هل يرد الشعر قال ان كان عنده آخر والافلا والاخر من يتقى منه

ومن الروايات الدالة على وجوب البدئة من المرفق مارواها على بن عيسى بن ابى الفتح الاربلى فى كشف الغمة على ماحكاه صاحب الوسائل قال ذكر على بن ابراهيم بن هاشم وهو من اجل رواة اصحابنا فى كتابه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم و ذكر حديثا فى ابتداء النبوة يقول فنزل جبرئيل وانزل عليه ماءً من السماء فقال له يا محمد قم توضأ للصلوة فعلمه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق ومسح الراس والرجلين الى الكعبين .

فكل من قرع سمعه مفاد هذه الاخبار لايرتاب فى وجوب ابتداء الغسل من المرفق وايقن ان ماورد فى الوضوئات البيانية الحاكية عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من غسل اليدين من المرفق الى الاصابع ليس لاجل كونه احدجزئيات المأموربه بل لعدم كفاية غيره فى تحقق الوضوء فراجع روايتى الاخوين بكير و زرارة عن ابى جعفر عليه السلام لايبقى لك تأمل فى ان حكايته عليه السلام عن وضوء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ليست لاجل بيان احد جزئيات المأموربه .

بل تصدق تصديقاً قطعياً بان مراد الامام عليه السلام من الحكاية هو تعيين مايجب فى كيفية الوضوء و كذالك ساير الروايات الحاكية عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان من له قلب سليم وادراك غير سقيم يقطع بان المقصود من هذه البيانات والحكايات هو قصر مايكتفى به و حصر مايصح من الوضوء فيما بين و حكى من وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سيما مع ملاحظة الروايات الدالة بالفاظها على وجوب البدئة من المرفق كرواية ابن عروة و مكاتبة على ابن يقطين و صفوان و على ابن ابراهيم بن هاشم .

وفی احدی روایتی الاخوین التی رواها المفید بطرقه عن ابن اذینه عنهما فغسل یده الیمنی من المرفق الی الاصابع لایردها الی المرفق ثم غمس کفه الیمنی فی الماء فاغترف بها من الماء فافرغه علی یده الیسری من المرفق الی الکف لایرد الماء الی المرفق .

فعدم رد الماء الی المرفق مما یؤید ما اختاره الجمهور من وجوب البدئة من المرفق .

وظهر مما ذکر ان ماذهب الیه المرتضی والحلی من جواز النکس فی غایة الضعف والسقوط .

واضعف من هذا القول الاستدلال علیه باطلاق الایة لما عرفت من انصرافه الی الفرد الشایع .

ولایجب الابتداء بالاعلی فالاعلی الی رؤس الاصابع ضرورة تعسره بل تعذره وعدم شیوعه وعدم موافقته للطباع السلیمة وعدم تعارفه وفقد مایوجب انصراف الاطلاق الیه بل من له قلب سلیم من الهواجس یتیقن ان الاعتقاد به من الوساوس فمنتهی مایدل علیه الاخبار والایة بالانصراف هو وجوب الابتداء بالاعلی علی الوجه المتعارف لاعلی سبیل المداقة الفلسفیة لان ذالك موجب للعسر والحرج المنفیین فی الشرع الانور .

قال فی المدارك عند شرح قول المحقق ویجب ان یغسل من اعلی الوجه

واعلم ان اقصی مایستفاد من الاخبار و کلام الاصحاب وجوب البدئة بالاعلی بمعنی صب الماء علی اعلی الوجه ثم اتباعه بغسل واما ماتخیله بعض القاصرین من عدم جواز غسل شیء قبل غسل و ان لم یکن فی سمته فهو من الخرافات الباردة والاوهام الفاسده .

ثم قال عند شرح قوله والابتداء من المرفق والکلام فی هذه المسئلة کماسبق فی غسل الوجه .

و کلامه قده فی الجودة والمتانة بمکان فان من امن من الوسواس لم یحکم

بمايوجب العسر والحرج بل مايقرب من اللهو واللعب اعنى غسل الوجه واليدين من الاعلى فالاعلى من دون ملاحظة المسامته بل يرد القول بوجوب الاعلى فالاعلى بالنسبة الى المسامت لان الاختبار يحكم بتعسره بل تعذره بل شباهة هذا النحو من الفعل بافعال اللاعبين .

هذا تمام الكلام فى غسل اليدين واما مسح الراس الذى احدا جزاء الوضوء اعنى الجزء الثالث .

فالمستفاد من الاخبار والاية وجوب مسح بعضه لان الله تبارك و تعالى يقول وامسحوا براوسكم فوجود الباء يفيد البعضية فى المقام من دون ان يكون للتبعيض بل البعض يفهم من خصوصية المورد بيان ذالك ان تعليق الحكم على موضوع من الموضوعات موجب لسريان ذالك الحكم فى جميع اجزاء ذالك الموضوع اذا كان كلا ذا اجزاء والى جميع جزئياته ان كان كلياً الا ان يمنع مانع من السريان والشمول فحيث ان الموضوع فى غسل الوجه هو الوجه الذى له الاجزاء ولم يمنع مانع من سريان الحكم فى جميع الاجزاء وجب الاستيعاب فى الغسل و كذالك فى غسل اليد بالنسبة ما بين المرفق والاصابع لعدم تقييد ببعض الوجه او الذراعين .

واما الراس فلو كان الواجب فيه الاستيعاب كالوجه والذراعين لما ادخل الباء عليه ولم يغير الاسلوب ولم يفصل بين الكلامين فتفصيله تعالى بين الكلامين بادخال الباء على الرؤس بعد ايراده الوجه واليدين من غير ادخال الباء عليه مع استفادة الاستيعاب من تعليق الحكم على الموضوع من غير تقييد يكشف عن ان المسح ببعض الراس لان الباء لايجاد مطلق الربط كما يشهد به الاطراد فالرجوع ممايفيد الاستيعاب الى مايفيد مطلق الربط دليل على الاكتفاء بارتباط المسح الى الراس و هو معنى التبعيض .

توضيح المرام ان الباء حرف موضوعة لايجاد مطلق الربط فى غيره ولاينفك هذا التاثير عنها فى مورد من الموارد و كل مايتوهم كونه معنى للباء فى الموارد فانفهامه من خصوصية المقام والمورد لا من حاق لفظ الباء ضرورة انفكاك تلك

المعانی عن الباء وعدم امکان التجوز فی الحروف فالظرفیة المفهومة من قولك جلست بالمسجد تفهم من المدخول اعنی المسجد لان المسجد ظرف للجلوس کما ان الاستعانة المفهومة من قولك کتبت بالقلم یستفاد من کون القلم آلة للکتب فمفاد الباء فی جمیع الموارد هو مطلق الربط الذی هو من المعانی الحرفیة والباء آلة لایجاد ذالك المعنی فی غیرها .

فکل ماقیل فی معانی کلمة باء من التبعیض والظرفیة والاستعانة و غیرها وهم فاسد لان الحرف آلة لایجاد ولا کشف فیها کالاسماء فانها لیست مرآتا للمعنی والمعانی المذکورة من المعانی الاسمیة التی یستحیل کونها من المعانی الحرفیة .

والتبعیض المستفاد من الایة انما استفید من الفصل بین الکلامین والرجوع من الکلام المفید للاستیعاب الی مایفید مطلق الربط کما عرفت لامن حاق لفظ الباء کما یستفاد معانی الاسماء من الاسماء وبما بیناه من استفادة التبعیض من تغیر الاسلوب والعدول من الاستیعاب الی مطلق الربط اشار الامام ابوجعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام .

فی روایة رواها زرارة قال قلت لابی جعفر علیه السلام الاتخبرنی من این علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلین .

فضحك وقال یازراره قاله رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ونزل به الکتاب من الله عزوجل لان الله عزوجل قال فاغسلوا وجوهکم فعرفنا ان الوجه کله ینبغی ان یغسل ثم قال و ایدیکم الی المرافق فوصل الیدین الی المرفقین بالوجه فعرفنا انه ینبغی لها ان یغسلا الی المرفقین ثم فصل بین الکلام .

فقال وامسحوا برؤسکم فعرفنا حین قال براوسکم ان المسح ببعض الراس لمکان الباء ثم وصل الرجلین بالراس کماوصل الیدین بالوجه فقال و ارجلکم الی الکعبین فعرفنا حین وصلهما بالراس ان المسح علی بعضهما ثم فسر ذالك رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم للناس فضیعوه الحدیث .

فتری ان الامام علیه السلام استدل بتعلیق الحکم اعنی الغسل علی الوجوه علی

الاستيعاب وبوصل اليدين الى المرفقين بالوجه على استيعاب الغسل فى اليدين الى المرفقين و بالفصل بين الكلام بادخال الباء على الرؤس على التبعيض و عدم الاستيعاب و بوصل الرجلين الى الكعبين بالرأس على اتحاد الحكم فى الراس والرجلين .

فيظهر من طريق استدلاله عليه السلام ان دلالة الاية على كون المسح ببعض الراس لاجل الفصل بعد الوصل وادخال الباء على الرؤس بعد تعليق الغسل على الوجوه والايدى من دون ادخال الباء .

فلو كان التبعيض من مفادات الباء لما فصل الاستدلال بهذا التفصيل بل قال لان الباء دخلت على الرؤس لان السئوال كان من علة القول بان المسح ببعض الراس لا من وجوب الاستيعاب .

فالاستدلال على تعليق الحكم بوجوب الاستيعاب فى الوجوه و بوصل اليدين الى المرفقين بالوجه على اتحاد الحكم فى الوجه واليد توطئة و مقدمة للاستدلال بالفصل بين الكلامين بادخال الباء على الراوس بعد ايراد الوجوه والايدى من دون باء على كون المسح ببعض الراس و بوصل الرجلين بالراس على اتحاد الحكم فى الراس والرجلين .

وقوله عليه السلام لمكان الباء يدل على ان الباء لايدل على التبعيض بل الباء فى هذا المقام مع الخصوصيات المندرجة فيه يفيد التبعيض .

وما بيناه من كون الباء لايجاد مطلق الربط يلايم ماحكم به واستدل عليه .

فالمستفاد من الايه الكريمة وشرح الامام هو ان المسح ببعض الراس من دون ان تكون الباء للتبعيض بل مع استحالة كونها للتبعيض .

قال شيخنا البهائى اعلى الله فى الفردوس مقامه فى مشرق الشمسين واعلم انهم حملوا الباء فى قوله تعالى وامسحوا براوسكم على مطلق الالصاق ومن ثم اوجب بعضهم مسح كل الراس واكتفى بعضهم ببعضه .

واما نحن فالباء فى الاية عندنا للتبعيض كما نطقت به صحيحة زرارة عن

الباقر عليه السلام حيث قال فيها ان المسح ببعض الراس لمكان الباء وبعد ورود مثل هذه الرواية عنهم عليهم السلام فلايلتفت الى انكار سيبويه مجيئى الباء فى كلام العرب للتبعيض فى سبعة عشر موضعاً من كتابه على ان انكاره هذا مع انه كالشهادة على نفى معارض باصرار الاصمعى على مجيئها له فى نظمهم ونثرهم وهواشد انساً بكلام العرب واعرف بمقاصدهم من سيبويه ونظرائه وقدوافق الاصمعى كثير من النحاة فجعلوها فى قوله تعالى عيناً يشرب بها عبادالله للتبعيض انتهى .

وانت عرفت من البيانات السابقه ان دلالة الاية على كون المسح ببعض الراس لايستلزم كون الباء للتبعيض و ان الامام استفاده من الفصل بعد الوصل و تغيير الاسلوب لامن كون الباء للتبعيض بل عرفت استحالة كون الباء للتبعيض لان التبعيض من المعانى الاسمية والباء حرف من الحروف ومن اعجب الامور استفادة كون الباء للتبعيض من قوله عليه السلام فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ضرورة ان استفادة البعضية من قوله تعالى براوسكم بعد قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق على الترتيب الذى فصله الامام لايلايم كونها للتبعيض فلوكان التبعيض مفاداً للباء لمافصل الامام هذا التفصيل بل قال لان الباء للتبعيض اوما اشبه هذا الكلام .

فالانسب فى المقام ان يقال واما نحن فمفاد الاية عندنا كفاية المسح ببعض الراس كما نطقت بها صحيحة زرارة لان الامام فى مقام بيان الحكم ولم يستند بافادة الباء ذالك بل استند بالتفصيل بين الكلام والاتيان بالباء بعد تعليق الغسل على الوجه واليدين من دون تقييد .

وحملهم الباء على مطلق الالصاق لايلائم ايجاب بعضهم مسح كل الراس بل الاكتفاء بالبعض كما قال به بعضهم اوفق و انسب بمطلق الالصاق فى هذا المقام .

فان الاكتفاء فى تعليق الغسل على الوجوه والايدى بالربط الحاصل بين الفعل والمفعول الموجب لسريان الغسل فى تمام الوجوه والايدى الى المرافق والعدول فى مسح الراس بمايدل على مطلق الالصاق ممايوجب القطع بالعدول عن

السريان والاكتفاء بمطلق الربط الذى عبارة اخرى عن مطلق الالصاق لان الالصاق هو الربط ومايطرد فى مفاد الباء هومطلق الربط كما يشهد به الفحص .

ومما يدل على اجزاء المسح ببعض الراس رواية الاخوين عن ابى جعفر عليه السلام قال فى المسح تمسح على النعلين ولاتدخل يدك تحت الشراك واذا مسحت بشىء من راسك اوبشىء من قدميك ما بين كعبك الى اطراف الاصابع فقد اجزئك .

فقوله عليه السلام بشىء من راسك عبارة اخرى من البعض بل كلمة بشىء اوقع وانفذ فى الاكتفاء بالبعض عن لفظ البعض .

واماقوله تمسح على النعلين ولاتدخل يدك تحت الشراك فالمقصود منه الاكتفاء بما يمكن من المسح على الرجل من دون ادخال اليد تحت الشراك لاجواز المسح على الشراك لما يأتى من عدم جواز المسح على غير الرجل والراس .

ويؤيد ما تقدم من كفاية المسح ببعض الراس ما رواه حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلام فى الرجل يتوضأ وعليه العمامة قال يرفع العمامة بقدر مايدخل اصبعه فيمسح على مقدم راسه

وكذالك مارواه حماد عن اعين عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت لابى عبدالله رجل توضأ وهومعمم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد فقال ليدخل اصبعه لان الظاهر كفاية اصبع واحد فى الادخال تحت العمامة .

والحاصل ان الاية الكريمة و الروايات المروية عن اهل بيت العصمة تدل على ان المسح ببعض الراس الحاصل بمايسمى مسحاً وعلى الاكتفاء به وعدم وجوب الزائد على المسمى .

وحكى عن الشيخ فى النهاية انه قال والمسح بالراس لايجوز اقل من ثلث اصابع مضمومة مع الاختيار فان خاف البرد من كشف الراس اجزا مقدار اصبع واحدة .

وفى المبسوط انه قال ولايتحدد بحد ومفاد الاجزاء بمايسمى مسحاً .

وفى الخلاف انه قال الافضل مايكون مقدار ثلث اصابع مضمومة وحكى عن

ابی حنیفه فی احدی الروایتین وجوب مقدار ثلث اصابع وعن علم الهدی ره فی احد القولین وعنه فی المصباح القول بالاستحباب .

ولایعرف لهذه الاقوال المختلفة مستند الاصحیحة زرارة حیث قال قال ابو جعفر علیه السلام المرئة یجزیها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقی عنها خمارها .

ورواية معمر بن عمر عن ابی جعفر علیه السلام قال یجزی فی المسح علی الراس موضع ثلث اصابع و کذالك الرجل .

وانت خبیر بان الاستدلال بهاتین الروایتین مع ذهاب ابی حنیفة الی وجوب مقدار ثلث اصابع خارج عن قوانین الاستنباط علی مذهب الامامية لاحتمال کون صدورهما لاجل التقية یبقی الاقوال المذکورة بلامستند یستندبه وموافقتهما المذهب هذا المخالف تمنعهما عن الدلالة وتمنعنا عن اتخاذهما دلیلا لحکم من الاحکام من غیر فرق بین ان یکون ذالك الحکم الوجوب اوالاستحباب اوغیرهما .

فما ذهب الیه بعض الاصحاب من حمل هاتین الروایتین علی الاستحباب للجمع بینهما وبین مادل علی اجزاء مسمی المسح فی غیر محله لان المستحب حکم من الاحکام لایمکن القول به الابدلیل یدل علیه علی ان اشتمالهما علی لفظ الاجزاء یابی عن هذا الحمل لان استحباب الاجزاء ممالامعنی له .

واحتج ابوحنیفة علی مانقل عنه بان المسح امر مقصود والامر به امر باستعمال الآلة التی هی الید وکانها مذکورة بدلالة الاقتضاء ولاعموم فثبت قدر ما یدفع به الضرورة وهوالادنی وثلث اصابع الید ادنی الاله لانه یقوم مقام کل الید لانها اکثر الید الا انه دون کله فیصیر ماموراً باستعمال هذا القدرضرورة .

وفساد هذا الاحتجاج من اجلی البدیهیات لان ماذکر فی المقدمة من ان الامر بالمسح امر باستعمال الالة التی هی الید بعد الاغماض عن فساد هذا البیان بل رکاکته لایدل علی مقصوده لان المراد بالید .

ان کان تمامها فالعدول الی ثلث اصابع مما لادلیل علیه وکونها اکثر الالة

لايدل على جواز الاكتفاء بها وان كان بعض اليد فتخصيص هذا المقدار فى الاجزاء وعدم الاكتفاء بمادونه تخصيص بلامخصص وان كان المراد هو الاعم فيستلزم عدم الفرق بين الاقل والاكثر والتمام .

والحاصل ان مذهبه واحتجاجه على مذهبه مما لايعتد به ولايصغى اليه على ان المنقول من مذهبه اجزاء المسح باصبع واحدة ثلث مرات باستيناف مقدار ثلث اصابع .

فمن قطع حبله عن حبل اهل بيت القدس والعصمة لايبعد هذا النحو من الخرافات عنه .

واما ماذهب اليه الشيخ من الفرق بين الاختيار والخوف من البرد واجزاء اصبع واحد فى حال الخوف وعدم جواز اقل من ثلث اصابع مضمومة مع الاختيار فكغيره فى البطلان ولادليل عليه سوى مارواه حماد عن اعين عن ابى عبدالله عليه السلام المقدم ذكره ولادلالة له على مطلوبه باحدى من الدلالات .

فمقتضى النظر السليم عن الاعوجاج هو القول باكتفاء المسح ببعض الراس لان ادخال الاصبع لاينافى مقدار ثلث اصابع بما يسمى مسحاً اعنى المس مع ادنى مرتبة من مراتب الامرار وهو المفرق بين المسح والمس بالاعم والاخص المطلق .

واما الاحتجاج بقول الشيخ بصحيحة احمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى عن ابى الحسن الرضا عليه السلام كما صدر عن بعض الاجلة فهو فى غاية الغرابة لانه قال سئلته عن المسح عن القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه فقال لا الا بكفه واين لزوم مسح الرجلين بالكف من لزوم المسح على الراس بازيد من المسمى وعدم الاكتفاء باقل من ثلث اصابع .

ولعل نظر المحتج فى هذا الاحتجاج على ان هذه الرواية لدلالتها على عدم اجزاء الاصبعين تدل على وجوب مقدار ثلث اصابع فى مسح الرجلين و مع عدم القول بالفصل بين الراس والرجلين تدل على وجوب مقدار ثلث اصابع فى الراس

وانت خبير بان هذه الرواية لاتنظر الى المقدار الواجب من المسح لان السئوال عن الكيفية ففعل الامام عليه السلام هو بيان الكيفية وسئوال الراوى عن الجواز بالاصبعين وجواب الامام بقوله لا الابكفه لادلالةفيها على المقصود لجواز كون المراد تخصيص الكف للمسح لاتعيين المقدار .

فلايدل على المدعى مع عدم القول بالفصل ايضاً .

والحاصل من هذا التطويل هو ان ماورد فى الشرع الانور هواجزاء المسح على بعض الراس من دون ان يتحدد البعض بحد فيكفى مايسمى مسحاً ولايجوز القول باستحباب مقدار ثلث اصابع لعدم دليل يدل عليه فى المقام و مقتضى عدم التحديد بحد معين حصول الامتثال بمسمى المسح سواء كان اقل من ثلث اصابع او اكثر او بمقداره فكل مقدار من المقادير اتفق فيه فهومصداق من المسح ويتم به امر الوضوء وليس جزء من اجزاء الوضوء واجبا شرعياً يقع الاختلاف فى المقدار الزائد عن حد الكفاية فى اتصافه بالوجوب والاستحباب وقدعرفت فى اوائل الباب ان الوضوء ليس من الواجبات الشرعية بل من الشرائط لصحة الصلوة فعدم اتصاف ابعاضه بالوجوب اوالاستحباب اظهر من ان يختفى على احد .

فكل مايقال فى باب الوضوء المقدمى من الوجوب والاستحباب وابراء الذمة والاشتغال وغيرها فلابد ان يرجع الى مايلايم الشرطية المذكورة فمعنى وجوب ابعاض الوضوء عدم تمامية امر الوضوء فى مقام الشرطية بدونه ومعنى حصول الامتثال تمامية امره فى ذالك المقام .

فالاختلاف فى ان القدر الزائد الحاصل على سبيل التدريج هل يوصف بالوجوب او الاستحباب فى غير محله فحصول كل مقدار منه يتمم امر الوضوء .

ومقتضى اجزاء مسمى المسح وعدم وجوب مقدار ثلث اصابع وعدم استحبابه عدم الفرق بين عرض الراس وطوله فليس للنزاع فى كون المقدار فى العرض اوالطول موضوع يبحث فيه .

ويتفرع على الاجزاء بمسمى المسح عدم الفرق بين المسح مقبلا وبينه مدبراً

لعدم كون احد الوجهين من المتعارفات وعدم انصراف اطلاق الايه الى احدهما و عدم دليل يدل على تعين احدهما اوعلى رجحان احدهما فيجب الاعتقاد بمقتضى اطلاق الايه .

فماذهب اليه الشيخ والمرتضى رضوان الله عليهما من عدم جواز استقبال الشعر مستندا بوقوع الخلاف فيه لايخلو عن الضعف والسقوط كما ان ذهاب المحقق الى افضلية الاقبال فى مسح الراس ذهاب من غير دليل .

قال فى المعتبر لواستقبل الشعر فى مسح الراس قال فى المبسوط يجزيه لانه ماسح وقال فى النهاية والخلاف لاتجزى لنا قوله تعالى وامسحوا برؤسكم والامتثال يحصل بكل واحد من الفعلين ومن طريق الاصحاب مارواه حماد بن عثمان عن ابى عبدالله عليه السلام قال لاباس بمسح الوضوء مقبلا ومدبراً واماوجه الكراهية فللتفصى من الخلاف انتهى والعجب انه رحمه الله بعد الاستدلال باطلاق الاية وصراحة الرواية بعدم الباس يرى للخلاف تاثيراً فى الحكم ويحكم بالكراهة للتفصى غفلة عن ان وقوع الخلاف فى المسئلة لايؤثر فى الحكم سيما مع وجود دليل يدل على عدم الفرق فنعم ماقال به صاحب المدارك فى هذا المقام من ان المقتضى للكراهه ينبغى ان يكون دليل المخالف لانفس الخلاف .

ثم ان مسح الراس لابد ان يكون على مقدمه فلايجزى مسح المؤخر والجانبين والاخبار مستفيضة فى هذا المقام فيجب تقييد اطلاق الاية بها بل النظر الدقيق والفكر العميق يرشدك الى ان لمقدم الراس اختصاصاً موجباً لانصراف الاطلاق اليه لان مسحه اوفق بالطبع فلولم يكن للماسح نظر مخصوص الى المؤخر والجانبين ومسح راسه فمقتضى طبعه يمسح مقدمه فلايمكن التمسك باطلاق الاية و تجويز مسح غير المقدم .

واما الاخبار فمنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال مسح الراس على مقدمه التى رواها الشيخ بطريقه عن ابى ايوب عن محمد بن مسلم عن ابى عبدالله وهى صريحة فى كون المسح على مقدم الراس .

ومنها ماروا، حماد بن عیسی عن بعض اصحابه عن احدهما فی الرجل يتوضأ وعليه العمامه قال یرفع العمامه بقدر مایدخل اصبعه فیمسح علیٰ مقدم راسه .

وفی بعض احادیث کیفیة الوضوء تعیین مقدم الراس ففی حدیث رواه زرارة عن ابی جعفر عليه السلام ومسح مقدم راسه وظهر قدمیه ثم قال فی آخر الحدیث وتمسح ببلة یمناك ناصیتك ومابقی من بلة یمینك ظهر قدمیك وفی مرسلة صدوق قده ومسح علی مقدم راسه وظهر قدمیه .

فالاخبار الواردة فی المقام کافیة لتقیید اطلاق الایة بها فلایجوز الامسح مقدم الراس والمراد من المقدم هوماقابل المؤخر فیکون اعم من الناصیة وتخصیص الناصیة بالذکر فی بعض الاخبار لکونها جزئاً من اجزاء المقدم اوخصوص الناصیة فیکون ذکر المقدم محمولاعلی الناصیة وجهان بل قولان .

وقدیتصور فی المقام وجه آخر وهو اتحاد معنی الناصیة ومقدم الراس فیکون الوجوه فی المسئلة ثلثه واوجه الوجوه واوفقها مع الاحتیاط الثانی لان الثالث اعنی اتحاد معنیهما خلاف الظاهر والمتبادر من الناصیة هو بعض مقدم الراس الذی یقرب من القصاص ولذا تری بعض اللغویین یفسرون الناصیة بقصاص الشعر فوق الجبهة وینکرون تقدیرها بربع الراس .

وقال فی التذکره الناصیة مابین النزعتین وهو اقل من نصف الربع انتهی ومن المعلوم ان مقدم الراس لایقل من ربع الراس واما تفسیر الناصیة بشعر مقدم الراس فلایکشف عن اتحاد معنیهما لان بعض المقدم ایضاً مقدم وبالجملة لیس لنا دلیل یدل علی صحة اطلاق الناصیة علی مجموع المقدم من الراس بل الظاهر ان مقدم الراس اوسع من الناصیة فلامجال للذهاب الی اتحاد معنییهما .

فیتعین احد الوجهین الاولین وبعد ملاحظة موافقة الثانی مع الاحتیاط یجب القول بتعینه وعدم اجزاء مسح فوق الناصیة من مقدم الراس لوجوب الاحتیاط فی المقام .

توضیح الحال ان المقنن جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلوة وجعل الغسلتین

والمسحتين المعبر عنهما بالوضوء منشأ لانتزاع الطهارة وسبباً لوجودها و تحققها كما عرفت آنفاً فبعد اشتغال الذمة بوجوب الصلوة على القطع واليقين لانقطع بالبرائة الا بعد اتيان المأمور به على الوجه الذى اعتبر فيه فبعد ما شككنا فى انتزاع الطهارة من الوضوء الذى مسحنا فوق الناصية فيه لاحتمال كون المرادمن مقدم الراس هوالناصية يسرى الشك فى صحة الصلوة لان الشك فى الشرط موجب للشك فى المشروط هذا بالنسبة الى الممسوح و اما الماسح بالنسبة الى الراس فلابد ان تكون اليد اليمنى لقوله عليه السلام ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك فى صحيحة زراره

وفى بعض الاخبار مايدل على كون المسح ببلة الكف كرواية الاخوين عن ابى جعفر عليه السلام فالجملة الاخيرة منها ثم مسح راسه وقدميه الى الكعبين بفضل كفيه ولم يجدد ماء وفى رواية اخرى للاخوين عن ابى جعفر عليه السلام ثم مسح راسه و قدميه ببلل كفه لم يحدث لها ماء جديداً فيجب حمل اليد المذكورة فى الوضوئات البيانية على الكف لان فيه الاخذ بالقدر المتيقن .

فبعد بيان الامام كيفية الوضوء باتيان المسح بالكف لايطمئن النفس ببرائة الذمة اذا اتى المسح بغير الكف لما عرفت مراراً من ان الوضوء منشاء لانتزاع الطهارة التى هى شرط للصلوة فالاخلال ببعض الكيفيات الواردة عن المعصوم فى بيان كيفية الوضوء موجب للشك فى تحقق الطهارة و انتزاعها منه الموجب للشك فى صحة الصلوة فقوله صلى الله عليه وآله لاصلوة الا بطهور يفيد اناطة تحقق الصلوة بالطهور فلابد من القطع بتحقق الطهور .

واما باطن الكف فليس فى الاخبار مايعينه باللفظ فمن عين كون المسح بباطن الكف يراها ظاهرة فيه و كون المسح به من المتعارفات والفطريات يؤيد هذا الظهور لايجابه المتبادر و صرف اطلاق المطلقات اليه فيتعين القول به مراعاتا للاحتياط ولك ان تقول ان الاعتبار الزائد مدفوع بالاصل واعتبار خصوصية الكف اعتبار زائد والشك فى تحقق الطهارة مسبب عن الشك فى الاعتبار فاذا اندفع بالاصل لايتحقق الشك فى الانتزاع كى يترتب عليه الشك فى صحة الصلوة ويمكن القول بان المراد

من الكف هو اليد لا مابين الاصابع والزند .

واما كون المسح بباطن الاصابع فليس ما يدل على اختصاصه ولاينصرف الاطلاقات اليه فلاوجه لتخصيصه وليس موافقاً للاحتياط ايضاً لعدم مايوجب الاحتياط الا افتاء بعض الاصحاب وليس مما يوجب الشك الموجب للاحتياط فی بعض الموارد هذا تمام الكلام فی مسح الراس .

واما مسح الرجلين الى الكعبين و وجوبه ثابت بالكتاب الكريم والاخبار المتواترة من طرق الامامية .

اما الكتاب فقوله تعالى وامسحوا براوسكم وارجلكم الى الكعبين فان لفظ الارجل معطوف على لفظ الراوس فيكون المعنى بارجلكم فان مقتضى العطف اتحاد الحكم فی المعطوف والمعطوف عليه وقد عرفت ان حكم الراوس المسح .

وما ترى فی المصاحف من نصب الارجل فهو من فعل العامة والمروى من اهل بيت العصمة الخفض كما انه يدل عليه الترتيب الذكرى وسياق الكلام فكل من له انس بكلام العرب ولم يخرج عن الفطرة الاصلية بوساوس اهل الوسواس ونظر الى هذه الآية مجردة عن الاعراب يقرء لفظ الارجل بالخفض ولم يمنعه عن قرائة الخفض احتمال كون الارجل معطوفا على الوجوه و كون جملة وامسحوا براوسكم جملة معترضة واقعة بين المعطوف والمعطوف عليه فمن اعرب لفظ الارجل باعراب النصب قد اعترف بخروجه عن الفطرة الاصلية اوعناده بالطريقة الحنيفة .

ومما يقرب بالوسواس القول بالجر على المجاورة سيما فی هذا المقام فان جر الارجل مع كونه تلو الراوس المجرور بالباء المحكوم بحكم المسح مع كون مراد المتكلم بهذا الكلام عظم ثنائه الغسل بالنسبة الى الارجل واتحاده مع الوجوه والايدى فی الحكم اغراء بالجهل تعالى شانه العزيز عما ينسب اليه الجاهلون بل يشبه بالانفاز والمعميات مع ان ايراد واو العطف يابى عن جر المجاورة لان شرط جوازه امران عدم الاشتباه والالتباس وعدم اعادة العاطف مع ان اصل جر الجوار ضعيف جداً وانكره اكثر اهل العربية .

وابعد من الصواب بالنسبة الى جر الجوار حمله على كون المراد تعليم مسح الخفين وليت شعرى كيف يرضى هذا الحامل بحمل كلام الله العزيز على هذا النحو من المحامل ومن له ادنى مرتبة من مراتب البلاغه لايرضى بحمل كلامه هذا النحو من الحمل فكيف يستعمل لفظ الارجل فى الخفين من دون علاقة مجوزة وقرينة صارفه .

والحاصل ان القائلين بغسل الارجل يحملون قرائة الجر على حملين احدهما ان الجر لمجاورة الراوس .

والثانى ان المراد تعليم مسح الخفين ومقصودهم من الحمل الاول ان قرائة الجر لاتدل على وجوب المسح لان الجر لايقتضى العطف على المجرور اعنى الرأوس لجواز كون العطف على الايدى والجر للمجاورة ويستدلون على صحة جر الجوار بقول قائله هذا حجرضب خرب بجر الخرب مع انه صفة للحجر المرفوع .

ومفاسد هذا الحمل والاستدلال اكثر من ان تحصى لان صدور هذا النحو من الكلام من متكلمه لايدل على صحته بعد مخالفته للقوانين العربية والقواعد الادبية وعدم كون المتكلم ممن لايجوز رده فلايمنعنا مانع ان نمنع صحة هذا الكلام من اى متكلم كان بعد مالم يكن من المعصومين ضرورة ان المجاورة ليست من العوامل مع ان اهل العربية نصوا على ان الاعراب بالمجاورة لايقاس عليه فكل ما ورد فى الكلمات ممايوهم ان اعرابه بالمجاورة فلابد ان يحمل على مايوافق القواعد ولولم يكن قاعدة يحمل عليها يحكم بعدم صحته اذا امكن بان لم يكن من كلام المعصوم ومع عدم الامكان نتوقف ولانحكم باعراب المجاورة لان الاعتراف بالعجز والجهل اولى من القول بالباطل .

والعجب من هذا الجاهل انه يحمل الكلام المشتمل على اقصى مرتبه من مراتب الفصاحة والبلاغة الموافق للقواعد العربية والقوانين الادبية على الكلام المخالف للقواعد والقياسات الذى لايحكم بصحته الا المكابر المتعسف .

ولولم تنته من النهى عن الاعتقاد بصحة هذا النحو من الكلام والتزمت بصحته

مامنع حمل كلام الخالق للبلاغة والبلغاء عليه لشدة شذوذه عند القائل بصحته كما قال الاخفش انه لم يرد الاعراب بالمجاورة فی كتاب الله تعالى على ان القائل به قيده فی صورة عدم الالتباس و عدم العاطف و شرط صحته بهذين الشرطين و كلاهما مفقود ان فی المقام ضرورة وقوع الالتباس كما عرفت من البيان السابق ووجود العاطف

ومقصودهم من الحمل الثانی ان الاية وان دلت على المسح لاجل عطف الارجل على الرؤس الا ان المراد من الارجل هو الخفان والاية مقصورة على الوضوء الذی يمسح فيه الخفان وهذا الحمل مما يضحك الثكلى لما عرفت من ان هذا الحمل مع عدم الدليل عليه يستلزم استعمال الارجل فی معنى الخف وارادة الخف من الارجل وهذا استعمال بلا علاقه وقرينة ولايقل من حمل الرؤس على العمامة فكيف يتوهم ان الخالق الحكيم يطلق الارجل على الخف ويستعمله فيه مع عطفه على لفظ الرؤس وارادة معنى الرؤس منه .

ومحصل هذا التطويل ان القرائة الصحيحة فی الارجل هو الجر وقرائة الجر مستلزمة لوجوب المسح ولايمكن التفكيك بين الجر والمسح فی المقام باستناد الجر الى المجاورة وعطف الارجل على الوجوه او الايدی كما انه لايمكن القول بالمسح وحمل كونه على الخف واما قرائة النصب فليست موافقة للقواعد مناسبة للقرآن الكريم ولاحجة فی قرائة الكسائی وابن عامر ونافع وحفص عن عاصم بالنصب لعدم الملازمة بين قرائتهم وبين الواقع لعدم اعتصامهم بالعصمة المانعة عن الخطاء والاشتباه كما اننا لانحتج بقرائة حمزة وابن كثير و ابی عمرو وابی بكر عن عاصم بجر الارجل لتوافقهم فی عدم العصمة مع القارئين بالنصب و عدم كاشفية قرائتهم عن الواقع .

وما ورد فی بعض الاخبار من القرائة كقرائة الناس معناه عدم اظهار الخلاف بالنسبة اليهم فهو توصية بالتقية على ان وقوع الاختلاف بين القراء يمنعنا عن اتباعهم لعدم امكان متابعة الجميع و عدم امتياز بعضهم عن بعض بل المتبع هو البرهان القاطع والدليل الساطع .

فايراده عزوجل لفظ الارجل تلو لفظ الرؤس المجرور بالباء المقتضى لظهور عطفه عليه الموجب لوحدة اعرابهما مع كونه فى مقام بيان الحكم من دون نصب قرينة من القرائن صارفة عن هذا الظهور من البراهين القاطعة على ان اعراب الارجل كاعرابه وحكمه كحكمه لاستلزام ارادة خلاف الظاهر سيما فى هذا المقام الاغراء بالجهل الممتنع على المتكلم بهذا الكلام عظم شأنه فالقارئ بالنصب اما غافل من هذه النكته واما حاكم بعدم امتناعه عليه تعالى .

والحاصل ان قرائة النصب ليست بصحيحة ولادليل على صحته بل البرهان قائم على بطلانه فلاحاجة لنا الى عطف الارجل على محل الرؤس كى يجب المسح مع نصب الارجل مع ان عطف الارجل على محل الرؤس يوجب الاستيعاب فى المسح لان الاجزاء بالبعض يستفاد من كلمة الباء فى هذا المقام فلوكان الارجل معطوفا على محل الرؤس لم يمنع من سريان حكم المسح فى جميع اجزاء الممسوح مانع فيجب حينئذ مسح تمام الارجل ظهراً و بطناً الى الكعبين و هذا القول كما ترى مخالف بضرورة مذهب الامامية فلابد من الذهاب الى جر الارجل وصاحب الكشاف حيث راى شناعة الحملين المذكورين اخترع وجهاً آخر على ماحكى عنه الشيخ البهائى (قده) قال فان قلت فماتصنع بقرائة الجر ودخول الارجل فى حكم المسح.

قلت الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهى عنه فعطف على الرابع الممسوح لالتمسح ولكن ليثبته على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيىء بالغاية لاماطةظن يحسبها ممسوحة لان المسح لم تضرب له غاية فى الشريعة انتهى .

والعجب من هذا المحقق انه مع كونه من علماء المعقول والمنقول كيف يحمل كلام الحكيم على الاطلاق على خلاف ظاهره برايه المزيف غفلة عن ان هذا النحو من الكلام يستحيل ان يصدر من خالق الحكمة والحكماء فلايتكلم بكلام كاشف عن المسح صريح فيه للكشف عن الغسل الخفيف والاقتصاد فيصب الماء و مما يضحك الثكلى انه استدل بمجيىء الغاية على كون المراد من المسح هو الغسل

زاعماً ان المسح لم تضرب له غاية فی الشريعة و ليت شعری انـه من اين علم و حكم بعدم ضرب الغاية للمسح فی الشريعة فان كان مراده من المسح الذی لم تضرب له غاية هو مطلق المسح فهو عين المتنازع بين المسلمين فكيف يكون المتنازع فيه لاحد من الخصوم دليلا وان كان مراده هو مسح الرأس فكيف يستدل به علی غسل الارجل وما الملازمة بينهما .

ومنشاء هذه الخرافات الباردة ان هذا المحقق اعتقد علی وجوب الغسل اولا او اوجب علی نفسه القول به عناداً و اظهاراً لمخالفة اهل بيت القدس والعصمة ثم سعی فی تطبيق الاية علی اعتقاد و مراده .

ومن المعلوم ان تطبيق كلام الخالق الكاشف عن المسح علی مراده اواعتقاده اعنی الغسل يستلزم هذه الخرافات فهذا الاستنباط من الاية الكريمة من مقتضيات اتباع النفس فيما تهويه وعدم نهيها عن الهوی و الا فلو خلی ادرا که من دون ان تستعبده الا هوية فاستنباطه علی خلاف هذه الموهومات فانظر الی ما قال عند قوله تعالی فاغسلوا وجوهكم .

فان قلت هل يجوز ان يكون الامر للمحدثين وغيرهم لهؤلاء علی وجه الوجوب ولهؤلاء علی وجه الندب .

قلت لا لان تناول الكلمة لمعنين مختلفين من باب الالغاز والتعمية فتری ان اعتقاده عدم جواز الانفار والتعمية علی الله تبارك وتعالی شانه العزيز ثم اذا غلبت عليه هو انفسه وزين له الشيطان عمله اسند اليه تعالی مامنع باسناده اليه .

وبالجملة ان اعراب الارجل فی الاية الجر لما دل عليه من عدم جواز النصب من الدليل واستلزام النصب الاستيعاب وقرائة الجر لايلائم الغسل بوجه من الوجوه والمحامل المذكورة كلها فی غير محله واما الاخبار فتتجاوز عن حد التواتر .

فمن طرق العامه ما رواه الجمهور عن يعلی بن عطا عن ابيه عن اويس بن ابی اوس الثقفی انه رای النبی صلى الله عليه وآله وسلم الی كاظمة قوم بالطائف فتوضأ ومسح علی قدميه وماروه عن علی عليه السلام انه مسح علی نعليه و قدميه ثم دخل المسجد فخلع

نعليه وصلى ودلالة هاتين الروايتين على المقصود ظاهرة واضحة لايحتاج الاستدلال بهما الى تجشم .

ومن الروايات الدالة على المسح المروية فى طرقهم مارواه البخارى فى صحيحة عن عبدالله بن عمر قال تخلف عنا النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى سفر فادر كنا و قد ارهقنا العصر فجعلنا نتوضأ ونمسح على ارجلنا فنادى باعلى صوته ويل للاعقاب من النار.

وهذه الرواية مما يستدلون به الغاسلون لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى آخر الرواية ويل للاعقاب من النار وانت خبير بان امره صلى الله عليه وآله وسلم بغسل الاعقاب لايستلزم وجوب غسل الرجل لاحتمال كونه لتطهير الاعقاب النجسة للصلوة لما اشتهر انهم كانوا يبولون على الاعقاب لعلاج تشققها .

واما دلالتها على وجوب المسح لقول الراوى فجعلنا نتوضأ ونمسح على ارجلنا لان مسحهم الارجل فى زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انما يكون لتعليم النبى صلى الله عليه وآله وسلم اياهم او مشاهدتهم لفعله صلى الله عليه وآله ضرورة ان اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله لايعملون فى العبادات الا بما امروا و كما امروا .

ومنها مارواه حذيفة انه راى النبى صلى الله عليه وآله وسلم توضأ ومسح على نعليه وماروى عن ابن عباس انه وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه توضأ ومسح على قدميه ونعليه وماروى عنه ايضاً انه قال الوضوء غسلتان ومسحتان وذكر النعل فى بعض الاخبار لايدل على جواز المسح عليه لان المقصود مسح الرجل من دون خلع النعل .

وذكر هذه الروايات انما هو لاجل حجيتها على المخالف لما ذكر فيها من المسح لا لتصحيح الاعتقاد لعدم احتياجنا اليها فى الوصول الى الواقع .

ومن طرق الاصحاب مارواه الكليني باسناده عن محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث قال وذكر فقال المسح على مقدم رأسك وامسح على القدمين وابدء بالشق الايمن .

وباسناده عن محمد بن مروان قال قال ابوعبدالله عليه السلام انه يأتى على الرجل ستون وسبعون سنة ماقبل الله منه صلوة قلت كيف ذاك قال لانه يغسل ما امر الله بمسحه و

هذه الرواية رواها الصدوق والشيخ وصحيحة زرارة قال قال لی لو انك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلا ثم اضمرت ان ذالك من المفروض لم يكن ذالك بوضوء ثم قال ابدء المسح على الرجلين فان بدء لك غسل فغسلته فامسح بعده ليكون آخر ذالك المفروض .

وصحيحة زرارة عن ابی جعفر المتقدمة فی بيان مسح الراس لانه عليه السلام قال بعد بيان دلالة الاية على كون المسح ببعض الراس ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذالك رسول الله للناس فضيعوه فنسوا الرواية الساطعة عنها انوار العصمة والطهارة مع كونها دليلا على الاستقلال تدل على وجوب المسح على الرجلين تدل على دلالة الاية الكريمة عليه وتكشف عن وجه الدلالة و تمنع القول بعطف الارجل على الوجوه والايدی بل يدل على عدم كونه معطوفاً على محل الرؤس لما عرفت من استلزامه الاستيعاب .

فقوله عليه الصلوة والسلام ثم فصل بين الكلام فقال و امسحوا برؤسكم الى آخر الحديث دليل قاطع على ان وصل الرجلين على الرؤس موجب لتاثير الباء فی حكم الرجلين وهذا عبارة عن كونه معطوفا على ظاهر الرؤس ورواية غالب بن هذيل قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عزوجل و امسحوا برؤسكم و ارجلكم الى الكعبين على الخفض هی ام على النصب قال بل هی على الخفض وهذه الرواية مؤيدة لما قبلها فی دلالتها على كون الارجل معطوفاً على ظاهر الرؤس لا على المحل ورواية ابی همام عن ابی الحسن الرضا عليه السلام قال الفريضة فی كتاب الله المسح والغسل فی الوضوء للتنظيف .

ورواية رواها سالم وغالب ابن هذيل قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن المسح على الرجلين فقال هو الذی نزل به جبرئيل عليه السلام ورواية الاخوين المتقدمة فی بيان اجزاء البعض فی مسح الرأس عن ابی جعفر عليه السلام قال فی آخر الرواية واذ امسحت بشی من رأسك اوبشیء من قدميك مابين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزيك

ورواية على بن يقطين الماضية ففى آخر ما كتب اليه ابوالحسن موسى عليه السلام بعد ماصلحت حاله عندالرشيد وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك ورواية زرارة عن ابى جعفر قال سمعته يقول جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبى صلى الله عليه وآله وسلم وفيهم على عليه السلام فقال ماتقولون فى المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة فقال رايت رسول الله يمسح على الخفين فقال على عليه السلام قبل المائدة او بعدها فقال لاادرى فقال على عليه السلام سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض شهرين او ثلثة فيظهر من هذه الرواية ان استعلام عمر انما هو كان من الحائل وصحة الوضوء مع حيلولة الخف بين اليدين والرجلين و ان المسح كان وجوبه مفروغاً عنه فى ذلك الزمان وساير الروايات الواردة فى المقام اى حرمة المسح على الخف ظاهرة فى وجوب المسح ويمكن القول بعدم الدلالة على كون وجوب المسح مفروغا عنه و كون السئوال عن الحائل لان العامة قائلون باجزاء المسح على الخف وعدم اجزائه على الرجل .

والروايات الواردة فى بيان كيفية الوضوء فانها باسرها تدل على وجوب المسح وبعض الروايات الواردة فى نسيان بعض اجزاء الوضوء فان فيها تصريح بمسح الرجلين والحاصل ان مسح الرجلين من ضروريات مذهب الامامية بل من اوائل البديهيات والاخبار فى هذا الباب اوفر من ان تعدو اكثر من ان تحصى .

و كل ماورد فى هذا الباب ممايكشف عن جواز الغسل فمحمول على التقية .

ونقل شيخ الطائفة رضوان الله عليه ان جماعة من العامة يوافقوننا على المسح ايضاً الا انهم يقولون باستيعاب القدم ظهراً وبطناً وقدعرفت سابقاً ان عطف الارجل على محل الرؤس يوجب استيعاب المسح فكانهم يقرئون بنصب الارجل و يعطفونه على محل الرؤس ومن القائلين بالمسح ابن عباس (رض) عنه وكان يقول الوضوء غسلتان ومسحتان من باهلنى باهلته ووافقه انس من الصحابة ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبى على ماحكى عنهم .

واما المنكرون لوجوب المسح فقداختلفوا على ثلثة اقوال التخير بين الغسل

والمسح وهو قول الحسن البصری وابی علی الجبائی وابن جریر واتباعه والجمع بینهما وهوقول جماعة من الزیدیة والناصر للحق وداود الظاهری ووجوب الغسل وهومذهب الجمهور اعنی ارباب المذاهب الاربعة .

واستدل القائلون بالتخیر علی مذهبهم سوی الحسن البصری بان من مسح فقد عمل بالکتاب ومن غسل عمل بالسنة ولاتنافی بینهما کالواجب التخیری فالمکلف مخیر بین الامرین ایهما شاء فعله انتهی .

وهذا الاستدلال اعتراف منهم بان مدلول الایة هوالمسح وان التخیر بورود السنة علی خلاف مدلول الایة اعنی الغسل وقدعرفت ورود الاخبار علی وجوب المسح ایضاً فلایمکنهم القول بالتخیر مع تعارض الاخبار ودلالة الایة علی المسح بل الواجب علیهم طرح الاخبار الدالة علی الغسل والعمل بالاخبار الدالة علی المسح لموافقتها مع الایة .

واما الحسن البصری فلم یوافقهم فی هذا الدلیل وحمل الایة علی التخیر وقال بدلالتها علیه .

وکانه ماذون من قبل الله تبارک وتعالی فی تفسیر مدلول کلامه وتبدیل ماثبت من احکامه لانه لم یقرء بالنصب ولا بالجر بل قرء بالرفع علی تقدیر و ارجلکم مغسولة اوممسوحة .

واستدل القائلون بالجمع بان الکتاب ورد بالمسح والسنة وردت بالغسل فوجب العمل بهما معاً فالمسح والغسل واجبان من الواجبات ثبت احدهما بالکتاب والاخر بالسنة .

ولان برائة الذمة لاتحصل بیقین الا بالجمع .

وفیه ان السنة المعارضة بمثلها لاتثبت الحکم وان البرائة الیقینیة لاتحصل الا بالجمع بعد ثبوت الوجوب بالنسبه الی المصداقین اوثبوت مفهوم فی ضمن احد من المصداقین من دون تعین و لیس کذالک لعدم مقاومة السنة المعارضة بمثلها لاثبات الحکم .

وما اوردنا فى جوابهم انما هو من باب المماشاة والا فلاحجة فيما رووا من السنة وان لم تكن معارضة لانقطاع حبلهم عن حبل اهل بيت العصمة والطهارة .

واما الغاسلون فيستدلون بالاية الكريمة على القرائتين النصب والجر .

اما على قرائة النصب بعطف الارجل على الوجوه او بتقدير كلمة اغسلوا وقدعرفت بان عطف الارجل على الوجوه اغراء بالجهل و انه على خلاف الظاهر وتقدير كلمة اغسلوا ايضاً على خلاف الظاهر ولادليل عليه واحتمال العطف على محل الرؤس يمنع القطع بهذين الوجهين والعطف على المحل معروف فى العربية بل هو اولى من الوجهين المذكورين لانه اشهر فيجب القول باستيعاب المسح لا الغسل .

واما على قرائة الجر بجعل الجر للمجاورة وعطف الارجل على الرؤس وقد عرفت عدم صحته اولا وفقدان شرطيه ثانياً .

وبعد تسليم الصحة ووجود الشرط لايمكن القول به ايضاً لعدم دليل يدل عليه ويستدلون بالروايات المروية فى طرقهم ايضاً .

منها مارواه البخارى فى صحيحه الذى تقدم ذكره .

وقدعرفت ان تلك الرواية حجة لنا وعليهم لانها تدل على المسح .

منها مارواه صاحب المصابيح عن ابى حية قال رايت على بن ابى طالب عليه السلام توضأ فغسل كفيه حتى انقاهما .

ثم مضمض ثلثا واستنشق ثلثا وغسل وجهه ثلثا وذراعيه ثلثا ومسح براسه مرة ثم غسل قدميه الى الكعبين ثم قام فاخذ فضل طهوره فشربه وهوقائم ثم قال اردت ان اريكم كيف كان طهور رسول الله صلى الله عليه وآله .

وبعد ملاحظة الروايات الواردة عن ابنائه المعصومين عليهم السلام وتواترها وتجاوزها عن حد العد والاحصاء يحصل القطع بعدم صحة هذه الرواية وقدنقل غيرواحد من علماء العامة من المفسرين وغيرهم ان مسح القدمين موافق لقول الامام محمد بن على الباقر عليه السلام وقول آبائه الطاهرين سلام الله عليهم .

منها مارووه عن ابن عباس انه حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وختم بغسل رجليه وما نقلوه منه انه كان يقول الوضوء غسلتان ومسحتان من باهلنى باهلته مناف بهذه الرواية ومعارض لها فلا دلالة فيها .

منها مارووه عن عايشه انها قالت لان يقطعا احب الى من ان امسح على القدمين بغير خفين .

وهذه الرواية بعد تسليم ورودها عن عايشة تدل على ان المسح على القدمين بغير خفين مبغوض لها وان قطعهما لاحب اليها من المسح وحبها لفعل من الافعال لايدل على كونه مما امر الله به لعدم الملازمة بينهما فبغضها للمسح ايضاً لايدل على عدم وجوبه لعدم الملازمة .

منها مارووه عن عمر بن الخطاب انه راى رجلا يتوضأ فترك باطن قدميه فامره ان يعيد الوضوء وبعد فرض صحة سند هذه الرواية لاتدل على المطلوب لامكان كون الامر بالاعادة لاجل غسل ظاهر القدمين لاترك باطنهما وليس فيها بيان علة الامر ويجوز ان يكون لخلل آخر وقع فى وضوئه مع ان امره يشارك بغض عايشة فى عدم الملازمة بينه وبين الواقع .

منها اكثرية القائلين بالغسل وقلة الماسحين والجامعين والمخيرين .

والجواب ان الاكثرية لاتدل على الواقع لعدم الملازمة ودلالتها اى الاكثرية على البطلان اقرب ضرورة ان اهل الحق اقل من اهل الباطل فانظر الى المسلمين ونسبتهم الى الكافرين فى القلة والكثرة تراهم كشعرة بيضاء فى بقرة سوداء .

منها استبعاد اختراع اسلاف الغاسلين الغسل بعد وفاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم مع كون فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم المسح فى حيوته وهذا الاستبعاد معارض بمثله .

ومنها استبعاد اختصاص الماسحين بالاطلاع على هذا الامر البين اعنى المسح وهذا كالسابق فانه معارض باستبعاد اختصاص الغاسلين بالاطلاع على الغسل.

مع ان تطرق الشبهة بالنسبة الى الغسل اقرب واولى من تطرقها الى المسح لما مر من ان الاعراب كانوا يبولون على اعقابهم بعلاج تشققها المعلول من يبس

هوائهم ومماسة ارجلهم الرمال فيجوز ان يكون امر النبى صلى الله عليه وآله اياهم بغسل ارجلهم لازالة النجاسة لالكون الغسل جزءاً للوضوء ولكن استمرارهم على الغسل وجريان عادتهم به صار سبباً للاشتباه والاعتقاد على الجزئية ولما بعد عهدهم عن عهد النبى صلى الله عليه وآله اكتفوا بالغسل ظانين ان الغسل مسح و زيادة و اما المسح فلايتطرق فيه هذه الشبهة .

منها ان الماسحين باجمعهم يدعون ان الكعب هو المفصل وهو فى كل رجل واحد فلوكان المأمور به فى الاية هو المسح كمايدعونه لكان المناسب ان يقول و ارجلكم الى الكعاب على لفظ الجمع كما انه لماكان فى كل يد مرفق واحد قال الى المرافق فقوله سبحانه الى الكعبين انما يوافق مانقوله نحن معاشر الغاسلين من ان فى كل رجل كعبين .

وفيه ان الاتيان بالثنية لودل على ثنية الكعبين فى كل رجل لايرجح الغسل على المسح فلايمكن الاحتجاج به على الغسل لان محصل هذا الاستدلال ان وحدة المرفق فى كل يد ناسب الاتيان بالجمع ووحدة الكعب ايضاً يناسب الاتيان بالجمع وهذه المناسبة جارية فى الغسل والمسح .

مع ان هذا النحو من المناسبات لاينهض دليلا لاثبات الاحكام الشرعية والنواميس الالهيه فلايدل التثنية على تعدد الكعب ايضاً .

منها ان الغسل موجب لبرائة الذمة والخروج من عهدة الطهارة بيقين لانه مسح وزيادة اذمسح العضو امساسه بالماء وغسله امساسه به مع جريان ما فالغاسل آت بالامرين معاً وعامل بالاية على كل تقدير فهو الخارج من عهدة الطهارة بيقين بخلاف الماسح .

وفيه ان الاختلاف بين الغسل والمسح ليس بالزيادة والنقصان بل هما حقيقتان متباينتان لان امرار اليد لايعتبر فى الغسل ويعتبر فى المسح و جريان الماء يعتبر فى الغسل ولايعتبر فى المسح فالغسل لايبرء الذمة ان كانت مشمولة بالمسح على ان محصل هذا الاستدلال بعد فرض تماميته هو وجوب الاحتياط ومورده الشك فى المسئلة

وبعدما دلت الاية دلالة قطعية على وجوب المسح لم يبق شك فى المسئلة حتى يكون مورداً للاحتياط فالافتاء بوجوب الغسل حينئذ تشريع و ادخال لما ليس من الدين فيه .

منها ان كل من قال بالمسح قال ان الكعب عظم صغير مستدير موضوع تحت قصبة الساق فى المفصل كالذى يكون فى ارجل البقر والغنم وهذا شىء خفى مستور لاتعرفه العرب ولاتطلع عليه الا اصحاب التشريح واما نحن فالعظمان النابتان عن جانبى القدم ظاهران مكشوفان ومناط التكليف ينبغى ان يكون شيئاً ظاهراً مكشوفاً لاخفياً مستوراً ومن اين تعرف عامة الناس ان فى المفصل عظماً نابتاً عن ظهر القدم يقال له الكعب لينتهوا فى المسح اليه .

ومحصل هذا الاستدلال ابطال القول بكون الكعب العظم المستدير لعدم معرفة الناس به ثم ابطال القول بالمسح ثانياً باستلزام بطلانه بطلانه لعدم التفكيك بين القائلين بالقولين وهذا من غرايب الاستدلال وعجايب الاحتجاج لان دعوى الملازمة بين بطلان القولين المذكورين يقرب من الملاعب فهل يتوهم من له ادنى مسكة ان الكعب لو لم يكن عظماً مستديراً موضوعاً تحت قصبة الساق فى المفصل لوجب الغسل ولو كان لوجب المسح بالنسبة الى الارجل ان ومن اخطأ فى اعتقاده فى كون الكعب هو العظم المخصوص لقد اخطأ فى اعتقاده بوجوب المسح فهل هذا التوهم الا بغرور .

وتوهم الكلية بين القائلين بان الكعب هو العظم المستدير و بين القائلين بالمسح افسد و اعجب ضرورة وقوع الاختلاف بين القائلين بالمسح بذهاب بعضهم كاكثر المتأخرين الى انه قبة القدم وذهاب بعض الاخر الى ماذكر كالعلامة (قده) و قليل من المتأخرين .

ومن اقبح الاغلاط جعل عدم معرفة الناس التشريح دليلا على عدم كون الكعب العظم المستدير لان عامة الناس لايلزم ان يعرفوا المراد من الاية فان معرفة المراد من خصايص المستنبط .

منها ان الايدى التى هى مغسولة باتفاق الامة محدودة فى الاية الكريمة بغاية والراس الذى هو ممسوح بالاتفاق غير محدود فيها بالغاية والارجل المختلف فيها لو لم تكن محدودة فيها بغاية لكان ينبغى ان تقاس على غير المحدود وهو الراس وتعطى حكمه من المسح لكنها محدودة فيها بالغاية فينبغى ان تقاس على ماهو محدود فيها بها وهو الايدى وتعطى حكمها من الغسل لا حكم غير المحدود من المسح .

وفيه ان الاحكام المولوية لا تثبت بالاقيسة والاستحسانات بل طريق ثبوتها ينحصر فى السماع عمن يقوم مقامه من الانبياء والاوصياء المعصومين صلوات الله عليهم وان الثابت عندنا ان السنة اذا قيست محق الدين وان دين الله لا يصاب بالعقول على ان القياس المذكور لا حجية فيه على طريق العاملين بالقياس ايضاً ضرورة ان التحديد بالغاية ليس بعلة للغسل فى الايدى فلا يكون علة له فى الارجل مع ان هذا القياس معارض بمثله بان مايغسل فى الوضوء يمسح فى التيمم ومايمسح فى الوضوء يسقط فى التيمم لان الوجه والايدى يمسح فيه والراس يسقط والارجل لو كان ممسوحاً فى التيمم لكان ينبغى ان يقاس على الوجه والايدى حتى يغسل فى الوضوء لكنه ساقط فى التيمم فينبغى ان يقاس على الراس حتى يمسح .

والحاصل ان الاحكام الشرعية لا تثبت بالخرافات الباردة والتوهمات الفاسدة والقياسات الكاسدة فى سوق الاستنباط والاستخراج بل يتوقف اثباته على السماع من النبى صلى الله عليه وآله وسلم اوالائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين .

ومحصل هذه التفصيلات هو ان الجزء الاخير من اجزاء الوضوء هو مسح الرجلين لا غسلهما وان الكتاب الكريم ناطق بوجوب المسح لا الغسل والاخبار الواردة عن اهل بيت العصمة والطهارة التى متجاوزة عن حد التواتر تدل عليه لا عليه وان ادلة الغاسلين مخدوشة مغشوشة لا يعتنى بها كادلة المخيرين والجامعين .

واما الكعب فالكلام فيه يقع فى مقامين الاول بيان معناه الحقيقى اى ماوضع له لفظ الكعب والثانى بيان المراد منه فى الاية الشريفة اما المقام الاول فمعناه الحقيقى هو العظم المكعب المائل الى الاستداره الواقع فى ملتقى الساق والقدم

الناتی وسط القدم العرضی نتواغیر محسوس له زائدتان فی اعلاه یدخلان حفرتی قصبة الساق وزائدتان فی اسفله یدخلان حفرتی العقب و هو الذی یکون فی رجل البقر والغنم ویلعب به الصبیان وغیرهم وهوعظم صغیر معروف یعرفه کل احد ویعبر عنه بالفارسیة بپژول وقاب وصرح بهذا المعنی علماء التشریح وهوموجود فی البقر والغنم فی رکبتی رجلیهما وفی الانسان فی مفصل الساق و یعلم بالاختبار فی ارجل الاموات ولیس لهذا العظم المخصوص اسم سوی الکعب فمعنی الحقیقی للکعب هو هذا المعنی وهو المتبادر منه اذا اطلق عاریا عن القرینة ویؤید مابیناه مارواه جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال لما انزل الله علی رسوله انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه قیل یارسول الله ما المیسر قال صلی الله علیه وآله کلماتقومر به حتی الکعاب والجوز الحدیث فقوله صلی الله علیه وآله حتی الکعاب یکشف عن ان الکعب ادنی ماتقومر به وهذا المعنی یناسب مابیناه لان الصبیان یقامرون به فیعطونه ویأخذونه مع انه لامالیة له .

و کلما استعمل فی غیرهذا المعنی استعمل فیه مجازاً تشبیهاً للمعنی المجازی بالمعنی الحقیقی قال فی مجمع البحرین ونقل بعض الافاضل عن بعض العارفین عن علماء التشریح ان القدم مؤلف من ستة وعشرین عظماً اعلاها الکعب وهوعظم مایل الی الاستدارة واقع فی ملتقی الساق والقدم له زائدتان فی اعلاه انسیة ووحشیة کل منهما فی حفرة من حفرتی قصبة الساق انتهی .

واتصاف الکعب بالدرم یؤید ما بیناه من کونه عظما مائلا الی الاستدارة واقعاً فی ملتقی الساق والقدم لان الدرم کما صرح اهل اللغة موارات الکعب فی اللحم قال فی مجمع البحرین فی حدیث النساء ان درم کعبها عظم کعثبها انتهی .

ومن المعلوم ان الکعب بالمعنی المذکور انسب بهذا الوصف وقال فی الباب الرابع من الکتاب السامی لاحمد بن محمد بن احمد المیدانی الذی صنفه فی ترجمة اللغات العربیة بالفارسیة .

الکعب پژول الکعاب جمع کعب ادرم پژولی در کوشت ناپیدا انتهی .

وفسر هذه اللفظة فى البرهان القاطع الذى صنف فى اللغة الفارسية بقاب وكون المراد من هذا اللفظ فى لسان الفرس العظم المائل الى الاستدارة الواقع فى ملتقى الساق والقدم ومما الاشكال فيه فترجمة الكعب به يكشف عن كونه معنى حقيقياً له وفى الفصل الخامس من الباب الاول من الركن الثانى من كتاب خلاصة الحكمة لمير محمد حسين خان العلوى فى تشريح الرجلين واما القدم بفتح القاف والدال المهملة والميم عبارة عن مادون الساق الى انتهاء الاصابع مؤلف من ستة وعشرين عظما واحد من الكعب وواحد من العقب وواحد من الزورقى وواحد من الزدى و ثلثة من الرسغ وخمسة من المشط واربعة عشر من اصل الاصابع بهذا التفصيل .

اما الكعب بفتح الكاف وسكون العين المهملة والباء الموحدة الذى يسمونه بالفارسية شتالنك موضع اتصال القدم مع الساق وواسطة بين الساق والعقب و فوق العقب وتحت الساق واحتوى عليه نتوء طرفى قصبة الساق وفيه من طرف الاعلى زائدتان اللتان استقرتا فى حفرتى الساقين الكبرى والصغرى ونتوءا الساقين من جانب الاسفل لاستحكامه ومن جانب الخلف ارتكزا واستقرا فى العقب انتهى .

وبعد التامل التام فيما ذكرناه و نقلناه بالمعنى يظهر لك ان المراد بالكعب هو العظم المستدير الواقع فى ملتقى الساق والقدم بل يظهر ان غيره من عظام القدم لايسمى باسم الكعب بل لكل واحد منها اسم مخصوص غير الكعب فمعنى الحقيقى للكعب هو العظم المائل الى الاستدارة و تفسير هذا المحقق الكعب فى الفارسية بشتالنك لاينافى كونه ذالك العظم لجواز تعدد اساميه فى الفارسية .

وقال فى الفصل الرابع من الباب السادس من المقالة الاولى من كتاب جواهر التشريح بعد تقسيم القدم على ثلثة اجزاء الرسغ والمشط والاصابع الرسغ عبارة من عدة عظام اجتمعت تحت الساق وخلف المشط وسطحه التحتانى مقعر يشبه طاقاً وسطحه الفوقانى محدب وارفع نقطة منه ضرارة الكعب و حصل من عظام سبعة و يدعى من الانسى الى الوحشى بهذا الترتيب الاول العقب الثانى الكعب الثالث الزدى الرابع الزورقى الخامس والسادس والسابع العظام الثلثة المخروطية الواقعة فى

الصفین حیث ان العقب والکعب واقعان فی الصف الخلفی والخمسة الاخر واقعة فی الصف القدامی .

ثم شرح العقب اولا ثم قال فی تشریح الکعب عظم غیر منتظم واقع تحت القصبة الکبری وخلف الزورقی وفوق العقب والطرف الانسی من الظنبوب الوحشی وحامل للاتصال المفصلی مع هذه العظام .

ولایخفی علی المتامل فی کلامه من اوله الی آخره ان تعریف الکعب لاینطبق الا علی العظم المخصوص الذی بیناه ضرورة ان مایحیط به العظام الاربعة المذکورة اعنی القصبة الکبری والزورقی والعقب والظنبوب الوحشی عظم مایل الی الاستدارة یلعب به الصبیان و یعبر عنه فی الفارسیة بقاب فیجب القول بکونه معنی حقیقیاً للکعب .

وفی الصحاح فسره بشتالنك وبعد ملاحظة ما فی خلاحة الحکمة من تفسیره بما فسره فی الصحاح وتعیین موضعه من الرجل یستفاد من هذا التفسیر ان مراد المفسر هو العظم المائل الی الاستدارة کما ان توصیفه بالدم فی درم ایضاً دلیل علی کونه مرادا من هذا اللفظ .

وفی کنز اللغة فسره بقاب بعد عده من غیر المصادر وهو دلیل علی ان الاشتقاق لایناسب بلفظ الکعب عنده بل عند کل من فسره بالعظم المستدیر .

و محصل هذه التطویلات ان المعنی الحقیقی للکعب هو العظم المستدیر الواقع فی ملتقی الساق والقدم الذی یلعب به والتبادر ایضاً شاهد علی مابیناه لان اهل اللسان الغیر المشوبة اذهانهم یفهمون من لفظ الکعب اذا اطلق بلاقرینة صارفة هذا العظم المخصوص وهو علامة الحقیقة .

ولایخفی علی المتتبع فی موارد استعمالات هذا اللفظ انه لایستعمل فی غیر هذا المعنی الا مع قرینة صارفة .

فکل ما استعمل فیه هذا اللفظ من غیر هذا العظم فهو معنی مجازی له استعمل فیها لمشابهة بینه وبین المعنی الحقیقی فاستعماله فی بدو ثدی المرئة للنهود واشتقاق

الكاعب منه لمشابهة حاصلة بين العظم المائل الى الاستدارة و بين مايحدث فى الثدى عند البلوغ فى الشكل والارتفاع .

فلايخفى على المختبر ان الحادث فى ثدى المرئة عند البلوغ فى نهاية المشابهة مع العظم المائل الى الاستدارة .

واما كعوب الرمح فمشابهتها مع العظم المذكور فى الارتفاع والوقوع فى المفصل فى غاية الوضوح .

واما المفصل فليس من مايستعمل فيه الكعب لاحقيقة ولامجازاً بل المفصل عنوان منطبق على الكعب اعنى العظم المستدير لان معناه آلة الفصل لانه مفعل من هذه المادة ومن المعلوم ان العظم المخصوص هو آلة للفصل بين الساق والقدم وهذا مراد من فسر الكعب بالمفصل لان المقصود من المفصل هو العظم المائل الى الاستداره .

ومما يؤكد مابيناه من كون معنى الكعب هو العظم المائل الى الاستدارة ماحكى شيخنا البهائى عن قانون الشيخ ابى على السينا والشارح القرشى فى شرحه قال قال الشيخ فى بحث تشريح عظام القدم من القانون و اما الكعب فان الانسانى منه اشد مكعباً من كعوب سائر الحيوانات وكانه اشرف عظام القدم النافعة فى الحركة كما ان العقب اشرف عظام الرجل النافعة فى الثبات .

والكعب موضوع بين الطرفين الناتيين من القصبتين محتويان عليه من جوانبه اعنى من اعلاه وقفاه وجانبه الوحشى والانسى ويدخل طرفاه فى العقب فى النقرتين دخول ركز والكعب واسطة بين الساق والعقب به يحسن اتصالهما ويتوثق المفصل بينهما وهو موضوع فى الوسط بالحقيقة وان كان قد يظن بسبب الاخمص انه منحرف الى الوحشى انتهى كلام الشيخ وقال القرشى فى شرح القانون ان اجزاء القدم الى ستة اقسام وهى الكعب والعقب والعظم الزورقى وعظام الرسغ وعظام المشط وعظام الاصابع ونحن الان نتكلم على كل واحد منها فنقول اما الكعب فالانسانى منه اكثر مكعباً واشد تهندماً مما فى ساير الحيوانات و ذلك لان لرجليه قدماً واصابع

ويحتاج الى تحريك قدميه الى انبساط وانقباض و ذالك بحركة سهلة يسهل عليه الوطى على الارض المائلة الى الارتفاع والانخفاض و على المستويه فذلك يحتاج ان يكون مفصل مع قدمه مع قوته و احكامه سلبياً سهل الحركة و هذا المفصل لايمكن ان تكون بزائده واحدة مستديرة تدخل فی حفرة الساق فكان يحدث للقدم ان يتحرك مقدمه الى جهة جانبيه بل الى جهة مؤخرة و كان يلزم فساد التركيب و مصاكة احدى القدمين للاخرى فلابد ان يكون بزائدتين حتى يكون كل واحد منهما مانعة من حركة الاخرى على الاستدارة ولايمكن ان يكون احدى الزائدتين خلفا والاخرى قداماً لان ذلك مما يعسر معه حركة الانبساط والانقباض اللتين بمقدم القدم فلابد ان يكون هاتان الزائدتان احديهما يميناً والاخرى شمالا ولابد ان يكون بينهما تباعد له قدر يعتد به ليكون امتناع تحرك كل واحدة منها على الاستدارة اكثر واشد فلذلك لايمكن ان يكون ذلك مع قصبة واحدة فلابد ان يكون مع قصبتين ولو كان بقدر مجموعهما عظم واحد لكان يجب ان يكون ذلك العظم منحنياً جداً وكان يلزم من ذالك ثقل الساق فلذلك لابد ان يكون اسفل الساق عند هذا المفصل قصبتين واما اعلى الساق حيث مفصل الركبة فانه يكتفى فيه بقصبة واحدة فلذلك احتج ان يكون احدى قصبتى الساق منقطعة عند اعلى الساق ويجب ان يكون الحفرتان فی هاتين القصبتين والزائدتان فی العظم الذی فی القدمين لان هاتين القصبتين يراد فيهما الخفة و ذلك ينافی ان يكون الزوائد فيهما لان ذلك يلزمه زيادة الثقل والحفرة يلزمها زيادة الخفة فلذلك كان هذا المفصل بحفرتين فی طرفی القصبتين وزائدتين فی العظم الذی فی القدم انتهی كلامه ونقله.

وقال ايضاً قبيل هذا الكلام ثم اعلم ان المستفاد من كلام علماء التشريح كجالينوس والشيخ الرئيس و شراح القانون كالقرشی و غيره ان القدم مؤلف من ستة وعشرين عظماً اعلاها الكعب وهو عظم مايل الى الاستدارة واقع فی ملتقى الساق والقدم له زائدتان ناتيتان فی اعلاه انسية و وحشية يدخل كل منهما فی حفرة من حفرتی قصبتی الساق وزائدتان فی اسفله يدخلان فی حفرتی العقب وان

الساق مؤلف من قصبتين متلاصقتين انسية و وحشية والانسية منهما اعظم و تسمى القصبة العظمى وهو المتصل بالركبة والوحشية صغيرة تستدق شيئاً فشيئاً و تنقطع قبل الوصول الى الركبة وفي اسفل كل من هاتين القصبتين حفرة يدخل منها احدى الزائدتين الناتيين في الكعب ويحتوي طرفا القصبتين على الكعب من جوانبه سوى جانب المشط فالكعب عظم في ظهر القدم متوسط بين الساق والقصب وعليه يتصل الساق بالقدم انتهى .

ولايبقى ريب للناظر في هذه الكلمات في ان الكعب عند علماء التشريح هو العظم المائل الى الاستدارة الواقع بين الساق والقدم و ان هذا العضو اعني العظم المخصوص لااسم له الا الكعب وان غير هذا العظم من عظام القدم لايسمى بالكعب بل لكل عظم اسم مخصوص يعبر عنه به .

كما سمعت من المحققين من علماء التشريح ان في القدم ستة وعشرين عظماً كل واحد منها يسمى باسم من الزورقي والزدي والعقب و غيرها والكعب يختص بالعظم المستدير واختصاص معنى من المعاني بلفظ من الالفاظ يكشف عن كونه معنى حقيقياً له فلو كان العظم المستدير معنى مجازيا للفظ الكعب لكان له اسم آخر وضع له حتى يكون معنى حقيقياً لذلك اللفظ ولايمكن ان لايكون له لفظ موضوع ويكون بلااسم مع كونه من آلات اللعب المتداول بين اهله .

قال القاساني (قده) في الصافي والكعب عظم مائل الى الاستدارة واقع في ملتقى الساق والقدم نات عن ظهره يدخل نتوه في طرف الساق كالذي في ارجل البقر والغنم وربما يلعب به الاطفال وقد يعبر عنه بالمفصل لمجاورته له وانما اختلف الناس فيها لعدم غورهم في كلام اهل اللغة واصحاب التشريح واعراضهم عن التامل في الاخبار المعصومية عليهم السلام انتهى .

وهذا الكلام صريح في ان الكعب هو العظم المخصوص لغة و تشريحاً وانه المراد في الاخبار واما قوله (قده) وقد يعبر عنه بالمفصل لمجاورته له ففيه ان المجاورة ليس من العلائق المجوزه للاستعمال كما بين في محله وانما التعبير عنه لما ذكرنا

ان المفصل عنوان منطبق على هذا العظم لانه آلة للفصل بين الساق والقدم فالمفصل يستعمل فى معناه الحقيقى المنطبق على المورد المخصوص وليس مجازاً حتى يحتاج الى العلاقة .

قال مولانا الاردبيلى (قده) فى زبدة البيان الرابع مسح الرجلين بالمسمى كالرأس وفى الرواية الصحيحة انه بكل الكف ويفهم من الاخرى بكل الظهر والى اصل الساق ومفصل القدم وهو المراد بالكعب ويدل عليه اللغة وهومذهب العلامة وكانه موافق لمذهب العامة فافهم انتهى .

فقوله (قده) ويدل عليه اللغة ظاهر فى ان المفصل معنى للكعب وليس كذلك لان فى المفصل معنى الالية وليس الكعب كذلك الا ان يكون المراد ماقلنا من كون العظم المستدير آلة للفصل فليس المفصل من معانى الكعب الا ان الكعب يطلق على العظم المخصوص لانه معناه الحقيقى والمفصل عنوان منطبق على ذلك العظم وقوله من الاخرى اشارة الى صحيحة الاخوين وسيجىء انشاءالله تعالى المراد منها وانها لاتدل على كون المفصل معنى للكعب .

وقال امرءالقيس ابن حجر الكندى فى قصيدة يصف فيها فرسه وساقان كعباهما اصمعان لحم حواميهما منتبر فيستفاد من قوله كعباهما ان فى رجلى الفرس كعبين فيدل على ان معناه العظم المائل الى الاستدارة وليس للفرس مايطلق عليه الكعب سوى هذا العظم سيما فى ساقيه قال بعض افاضل العصر بعد نقل مانسب الى الشيخ الرئيس فى القانون ومثله قال فى محكى الشفاء ونسب هذا القول الى الخليل فى العين والراغب فى مفرداته و ابن فارس فى المجمل قال الاول فى محكى العين كعب الانسان ماشرف فوق رسفه عند قدمه وقدقيل ان ظاهره هذا المعنى .

وقال الثانى فى محكى مفرداته كعب الرجل العظم الذى عند ملتقى القدم والساق وقال ايضاً و كل مابين العقدتين من القصب والرمح يقال له كعب تشبيهاً بالكعب فى الفصل بين العقدتين كفصل الكعب بين الساق والقدم .

و قال الثالث فى محكى المجمل الكعب كعب الرجل وهوعظم طرف الساق

عند ملتقى القدم والساق انتهى النقل .

فانظر الى صراحة كلمات هؤلاء الاعلام المتبحرين فى علم اللغة فى ان الكعب معناه الحقيقى العظم الواقع عند ملتقى الساق والقدم وصراحة قول الراغب فى ان اطلاق الكعب على غير هذا العظم ممابين العقدتين من القصب والرمح من باب الاستعارة فلوفرض استعماله فى غير المعنى المذكور يكون مجازاً لعلاقة من العلايق المصححة للاستعمال فلاينبغى التوهم فى ان غير العظم المائل الى الاستدارة ممايستعمل فيه لفظ الكعب معنى حقيقى له .

قال الشيخ رضوان الله عليه فى التهذيب واما مارواه احمد بن محمد بن عيسى عن بكر بن صالح عن الحسن بن محمد بن عمران عن زرعه عن سماعة بن مهران عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما وباطنهما ثم قال هكذا فوضع يده على الكعب وضرب الاخرى على باطن قدمه ثم مسحهما الى الاصابع فهذا الخبر محمول على التقية لانه موافق لمذهب بعض العامة ممن يرى المسح ويقول باستيعاب الرجل وهو خلاف الحق على مابيناه انتهى .

ومفاد هذه الرواية انه عليه السلام وضع يده على المفصل والاخرى على الباطن لتحصيل الاستيعاب تقية فالكعب اطلق على المفصل والا لماحصل الاستيعاب وسماعة من اهل اللسان فاطلاقه كاشف عن كونه معنى للكعب وليس المفصل معنى للكعب من حيث هو كذلك فلابد من كون الاطلاق لاجل العظم المائل الى الاستدارة وهو ايضاً مفصل بمعنى الذى تقدم و كون الرواية فى مقام التقية لاينافى ماذهبنا اليه لان اطلاق سماعة ليس للتقية ومما يؤيد ماذكرنا رواية غياث بن ابراهيم عن ابى عبدالله عليه السلام المروية فى الكافى قال سمعته يقول عليه السلام قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى سيل وادى مهزوران يحبس الاعلى على الاسفل للنخل الى الكعبين والزرع الى الشراكين ثم يرسل الماء الى اسفل من ذلك للزرع الى الشراك والنخل الى الكعب ثم يرسل الماء الى اسفل من ذلك والمروية فى التهذيب عن غياث بن ابراهيم ايضاً قال سمعته يقول عليه السلام قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى سيل وادى مهزور للزرع الى الشراك وللنخل

الی الکعب الحدیث .

وفی روایة اخری عن غیاث بن ابراهیم عن ابی عبدالله علیه السلام قال قضی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فی سیل وادی مهزوران یحبس الاعلی علی الاسفل للنخل الی الکعبین و للزرع الی الشراکین وفی الفقیه روی غیاث بن ابراهیم عن ابی عبدالله علیه السلام عن آبائه علیهم السلام عن علی علیه السلام قال قضی رسول الله صلی الله علیه وآله فی سیل وادی مهزوران یحبس الاعلی علی الاسفل الماء للزرع الی الشراك وللنخل الی الکعب ثم یرسل الماء الی الاسفل من ذلك وفی خبر آخر للزرع الی الشراکین وللنخل الی الساقین انتهی وجه التائید ان المراد من الکعبین هومنتهی الساقین کماصرح فی الاخیر لانهما فوق الشراکین وفی الدروس یقسم سیل الوادی المباح والعین المباحة علی الضیاع فان صاق عن ذلك وتشاحوا بدء عن احیی اولا فان جهل فبمن یلی فوّهته بضم الفاء وتشدید الواو فلزرع الی الشراك و للشجر الی القدم وللنخل الی الساق ثم یرسل الی المحیی ثانیا والذی یلی الفوهة مع جهل السابق ولولم یفضل عن صاحب النوبه فلاشیء للاخر بذلك قضی النبی صلی الله علیه وآله وسلم فی سیل وادی مهزور بالزاء اولا ثم الراء وهو بالمدینة الشریفه انتهی .

فقوله قدس سره قضی النبی صلی الله علیه وآله وسلم اشارة الی الروایات المرویة فی الکتب الثلاثة فالمراد من الکعب هو العظم المخصوص ضروزة ان المراد ان حبس الماء للنخل ازید منه للزرع فالشراك اسفل من الکعب وقوله (قده) قضی النبی صلی الله علیه وآله وسلم مع قوله وللنخل الی الساق یدل علی انه فهم من الکعب والکعبین المفصل والتعبیر بالساق لاتصاله به والغایة خارجة عن المغیی .

والحاصل ان المراد من الکعب والکعبین فی الروایات هوالعظم المخصوص المائل الی الاستدارة فلیس فیما یتصل بالساق عضویسمی بالکعب سوی ذلك العظم والتعبیر فی الخبر الاخیر الی الساقین لاینافی الکعب والکعبین لما عرفت سابقا ان احد طرفی الکعب داخل فی الساق فاذاوصل الماء الی الکعب اتصل الی الساق .

قال فی الوسائل بعد نقل روایة الکعب والساقین .

اقول ولامنافاة لان الكعب متصل بالساق ولعل المراد هنا اول الساق انتهى فلابد ان يكون المراد من الكعب هو العظم المستدير لانه المتصل بالساق بل بعضه داخل في الساق ولا يرتفع المنافاة بغير هذا المعنى .

ومما يؤيد ماذكرناه بل يكشف عنه كتاب ابى الحسن عليه‌السلام الى على بن يقطين فى جواب كتابه الذى يسئله عليه‌السلام فيه عن الوضوء اذقال عليه‌السلام فى آخره وتغسل رجليك الى الكعبين ثلثا ولاتخالف ذلك الى غيره وجه الكشف هو ان تعليمه عليه‌السلام هذه الكيفية لاجل ما كان يخاف منه عليه من امر الرشيد (لع) فلو لم يكن المقصود من الكعبين هو العظم المستدير لماارتفع عنه مايخاف عليه فالرشيد لم يتيقن كذب ما قيل فيه الا باستيعاب غسل الرجلين الذى لاتحصل الى بوصوله الى المفصل الذى هو محل العظم المستدير بل يظهر من هذه الجملة ان معنى الكعب عند العامة ايضاً ذلك العظم وانما الاختلاف فى الغسل والمسح و لذا فهم ابن يقطين من الكعبين استيعاب الرجل فى الغسل بل يكشف عن ان المراد من الكعبين فى الاية هو هذا العظم المخصوص فى الرجلين والا لما عبر بهذا اللفظ بل يعبر بغير هذا اللفظ مثل الظنبوب اوما يتقارب منه .

وبالجملة التعبير بالكعبين لتحصيل استيعاب القدم وفهم المخاطب منه بدون قرينة يكشف كشفاً قطعياً ان ما فهمه المخاطب هو المعنى الحقيقى للكعب وان المراد فى الاية هو ذلك المعنى وسيجىء فى المقام الثانى اعنى بيان المراد من الكعب زيادة توضيح لهذا المعنى والمقصود هنا بيان ان هذه المكاتبة تدل على ان الكعب استعمل فيما يتحقق بغسله الاستيعاب وحيث اطبق الاصحاب على عدم كون المراد فيه هو الظنبوب تعين العظم المخصوص .

ومما يؤيد ماذكرنا من كون العظم المستدير معنى حقيقياً للكعب دون غيره ما روى عن امير المؤمنين عليه‌السلام فى ديات الاعضاء فى الكافى والفقيه والتهذيب على الترتيب فان فى تلك الرواية اثبات الدية للاعضاء من الراس الى القدم عضواً فعضواً فبين دية الكعب بعد الساق وقبل القدم وليس بين الساق والقدم سوى هذا

العظم فهو فی اعلی القدم واسفل الساق بل استقلال الکعب فی الدیة مع ذکر القدم یرشدك الی ماذکرنا مع قطع النظر عن الترتیب لان القبتین وصفان للقدم والعظمین الناتین جزآن لها وبعد اطباق اهل الحق علی عدم کون الظنبوب کعباً یتعین ما ذکرناه .

ویظهر من الروایة ایضاً ان المفصل لیس من معنی الکعب لان عنوان المفصل لیس فیه الدیة ولایمکن فیه الرضاض .

ومایزید فی التائید انه صلوات الله علیه اکتفی فی دیة الکعب بالرضاض والانجبار علی غیر عثم ولاعیب لانه عضو لیس فیه نقب ولاایضاح وشد کسره لانه عضو محفوظ بین الساق والقدم .

ومما یؤید ماذکرنا ما فی مکاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری الی صاحب الزمان روحی وارواح العالمین له الفداء تسئله علیه السلام هل یجوز للرجل ان یصلی وفی رجلیه نبطیط لایغطی الکعبین ام لایجوز فکتب فی الجواب جائز الحدیث قال فی الوسائل بعد نقل المکاتبة قال صاحب القاموس النبطیط رأس الخف بلاساق فان ظاهر السئوال ان النبطیط یغطی ظهر القدم ولایغطی الساق فیجب کون الکعبین فوق القدم وینحصر فی العظم المخصوص لان العقدتین لهما اسم مخصوص کما سیجیء ومر

ویؤید ایضاً ماورد فی استحباب تقصیر الثوب ففی روایة عبدالله بن هلال عن ابی عبدالله علیه السلام ماجاوز الکعبین ففی النار ولابد ان یکون الکعبان هما العظمین الموصوفین کی یناسب التشمیر الوارد فی الاخبار والتطهیر المأمور به فی الکتاب المفسر بالتشمیر والتقصیر لان القبتین اذا وصل الیهما الثوب یصل من طرف العقب الی الارض کما لایخفی .

قال شیخنا الانصاری رضوان الله علیه ثم ان مما یمکن ان یستدل به لمذهب العلامة ماورد فی حد السارق من صحیحة زرارة المرویة فی الفقیه و روایة عبدالله بن هلال المرویة فی الکافی والتهذیب من ان السارق یقطع رجله الیسری من الکعب ویترك له من قدمه مایقوم علیه ویصلی ویعبدالله بضمیمة مادل علی انها یقطع من

المفصل كما فى الفقه الرضوى ورواية معوية بن عمار المروية عن نوادر ابن عيسى عن احمد بن محمد يعنى ابن ابى نصر عن المسعودى عن معوية بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام انه يقطع من اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه الخبر مع ان ظاهر الاخيرة من روايتى الكعب حصر المتروك فيما يمكن ان يقوم عليه ولاريب انه العقب لاغير ومنه يظهر وجه تأيد الروايتين ومطابقتهما الاخبار الاخر فى انه يقطع الرجل و يترك العقب فان ظاهرها قطع ماعدا العقب ولذا صرح الشيخان فى المقنعه والنهاية التى هى مضامين الاخبار وسلار بانه يقطع من اصل الساق ويترك له العقب بل يظهر من الحلى دعوى الاجماع قال فى السرائر وقطعت رجله اليسرى من مفصل المشط مابين قبة القدم و اصل الساق و يترك بعض القدم الذى هو العقب يعتمد عليها وهذا اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام .

والمراد بالمشط بقرينة جعله مابين القبة واصل الساق تمام ظهر القدم كما يطلق عليه الان اذلا مفصل بين القبة واصل الساق عدا مفصل الساق مع ان داب الحلى الفرض لمخالفة الشيخين فى المقنعة والنهاية ونسب فى كنز العرفان الى اصحابنا والاخبار الواردة عن ائمتنا عليهم السلام انه يقطع الرجل ويترك العقب وهو ظاهر فى عدم ترك غيره ومنه يعلم معنى المشط و فى المحكى عن الحلبى انه يقطع مشط رجله اليسرى من المفصل ويترك له مؤخر القدم والعقب وصرح جماعة كالمحقق والعلامة والشهيدين بانه يقطع من مفصل القدم .

نعم ربما يظهر من المحكى عن جماعة من القدماء كالسيد والشيخ والحلبى وابن حمزة التصريح بخلاف ذلك مدعيا عليه فى الخلاف اجماع الفرقة و اخبارهم وانه المشهور عن على عليه السلام الا انه لايبعد حملها على ما نص عليه الجماعة المتقدمة بعد اتحاد مراد الجميع لدعوى جماعة الاجماع فى المسئلة وعدم الخلاف فيما بين الخاصه كما ان روايتى الكعب وان امكن تفسيرها برواية سماعة الواردة فى انه يقطع الرجل من وسط القدم الا ان الاخبار الدالة على المفصل اظهر وا كثر وارجح لموافقتها الاخبار الظاهرة فى قطع ماعدا العقب فيحمل رواية الوسط على ارادة

ما بین عجز القدم وهو العقب و ماعداه الی الاصابع فیلتئم الاخبار باتحاد الکعب والمفصل وقطع ماعد العقب کما التئم کلمات الاصحاب بناء علی عدم الخلاف فی المسئلة بارجاع الظاهر منها الی النص وقدعکس فی الریاض فی باب الحدود وهو بعید للزوم طرح النص منها بالظاهر و ابعد منه حمله اخبار المفصل علی التقیة لموافقتها لمذهب العامة مع تلك الاحاد صریحة فی مخالفة العامة من حیث صراحتها فی وجوب ابقاء العقب وقدظهر مما ذکر ناضعف الاستدلال لظاهر المشهور بالنصوص والفتاوی المذکورة فی قطع السارق کما فعله العلامة البهبهانی قدس سره بل عرفت ان الاستدلال بها للعلامة اولی ثم اولی انتهی ویظهر من هذا البیان ان معنی الکعب الحقیقی هوالعظم المخصوص فان الامر بقطع الکعب فی بعض الروایات و بقطع المفصل فی الاخر یدل علی ان موضع القطع هوالمفصل وحیث ان المعنی الحقیقی للکعب لیس هوالمفصل لان لفظ المفصل اسم للالة و لیس فی لفظ الکعب معنی الالیة فلابد ان یکون اطلاق الکعب علی هذا الموضع اعنی المفصل لاجل وقوع العظم المستدیر فیه بل المستعمل فیه هوالعظم المستدیر لاالمفصل مجازاً فقوله علیه السلام یقطع رجله الیسری من الکعب عین قوله یقطع من المفصل بحسب المراد لان المقصود الهدایة الی موضع القطع و هـو یحصل بلفظ المفصل و بلفظ الکعب الحاصل فیه .

و حیث انه قدس سره اورد هذه العبارة للاستدلال لمذهب العلامة و منعه الاجماعات المحکیه فی عبائر بعض الاصحاب عن الحکم بماحکم به العلامة قال ولکن الانصاف ان هذا کله فرع اتحاد موضوع المسئلتین والعلم بکون محل القطع هوالکعب المبحوث عنه فی الطهارة وهوقابل للمنع فان احداً لم ینکر اطلاق الکعب لغة وعرفاً علی غیرهذا المعنی المشهور الاتری ان الشهیدین مع طعنهما علی العلامة هنا بمخالفة الاجماع صرحا کالفاضلین بقطع السارق من مفصل القدم الظاهر فی مفصل الساق لامفصل القبة و بالجملة فصرف کلمات الاصحاب فی معاقد اجماعاتهم عن ظواهرها فی غایة الاشکال خصوصاً مع تصریح بعض مدعی الاجماع

بعدم مشروعية مسح الرجلين الى عظم الساق كالشيخ فى المبسوط بل لايجرى فى بعضها كدعوى الشهيد وصاحب المدارك اجماع اللغويين منا على معنى الكعب و دعوى الشهيدوغيره الاجماع على ان المراد قبة القدم وغيرهما من دعاوى الاجماع المتأخرة عن العلامة المطعون بها عليه انتهى .

ويظهر من هذه العبارة ان المانع من اعتقاده و حكمه بما حكم به العلامه من كون المراد من الكعب فى المسح هو المفصل هو الاجماعات المحكيه والا فبيانه السابق ليس فيه قصور للدلالة عليه وسنبين فى المقام الثانى والمقصود فى هذا المقام ان اطلاق الكعب على موضع القطع تارة واطلاق المفصل عليه اخرى مع عدم كونه من معانى الكعب يستفاد منهما كون المراد منه هو العظم المائل الى الى الاستدارة و كونه معنى حقيقياً له يدل عليه اختصاصه بهذا اللفظ و عدم وجود لفظ آخر يستعمل فيه فلايمكن القول بان الاستعمال اعم من الحقيقة لان المستند ليس هوصرف الاستعمال فقط بل استعمال اللفظ فى معنى من المعانى و انحصار ذالك المعنى فى هذا اللفظ .

ومايمكن القول باعمية الاستعمال فيه من الحقيقة والمجاز هو المعنى الذى له لفظ موضوع سوى اللفظ المستعمل مثل العقدتين الواقعتين فوق القدم جنبى الساق لان لهما اسماً سوى لفظ الكعب كالمنخمين والرهرهين والظنبوب فلواتفق استعمال لفظ الكعب فيهما لايدل على كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال اعم من الحقيقة ومثل القبة فى ظهر القدم بين المفصل والمشط لو فرض استعمال الكعب فيها ولكنه فرض غير واقع فى القرآن و اخبار اهل العصمة فليست القبة معنى مشهوراً للكعب .

قال نعمان بن بشير كنت مزاملا لجابر بن يزيد الجعفى الى ان قال فلما داخلنا الكوفة بت ليلتى فلمااصبحت اتيته اعظاماًله فوجدته قدخرج على وفى عنقه كعاب قدعلقها وقدركب قصبة الى آخر كلامه فقوله فى عنقه كعاب قدعلقها لاينطبق الا على العظم المستدير .

وقال الجوهرى على ما حكى عنه شيخنا البهائى الكعب العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم وقال ابوعبيدة الكعب الذى فى اصل القدم ينتهى اليه الساق بمنزلة كعاب القناة والاول ظاهر فى العظم المائل الى الاستدارة والثانى اظهر منه بل صريح فيه وقال ابن الجنيد الكعب فى ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذى قدام العرقوب فكانه قدس سره اخذه من رواية الاخوين ولم يكن فى مقام تعيين المعنى الحقيقى بل مقصوده بيان منتهى المسح .

والحاصل ان الناظر فيما قدمناه من استعمالات لفظ الكعب فى الاخبار و كلمات الاخبار وبيانات اهل التشريح وتصريحات اللغويين المتامل فيه حق التامل لايرتاب فى ان لفظ الكعب حقيقة فى العظم المخصوص وان استعماله فى غير العظم المخصوص انما هو لمشابهة حاصلة بين المستعمل فيه وبين المعنى الحقيقى .

واما المفصل فليس معنى للكعب كما بينا مراراً لانه اسم لالة الفصل ان كان بكسر الميم و لمكان الفصل ان فتحت ميمه وليس معنى الالة والمكان فى الكعب وانما المفصل عنوان منطبق على ذلك العظم لانه واقع بين الساق والقدم وبه ينفصل القدم عن الساق بل الكعب لم يستعمل فيه مجازاً ايضاً لعدم العلاقة بين معنى الكعب ومعنى المفصل ومايترائى من استعمال الكعب فى مفاصل الرمح وغيره ليس لعنوان المفصل بل لمشابهة فيها لمعنى الكعب من النتو والارتفاع مع وضع مخصوص فالمعنى المجازى هو المرتفع بالارتفاع المخصوص القريب بنتو الكعب و ارتفاعه على ان معنى المفصل مركب من مادة هى الفصل وهيئة مفادها الالية او المكان والمادة ليست بينها وبين معنى الكعب علاقة والهيئة لايتصور فيه المجاز لانها ليست بكلمة والمجاورة والنسبة والحلول ليست من العلائق المصححة للاستعمال كما بين فى محله .

فظهر ان استعمال الكعب فى معنى المفصل ممالايجوز فلاحقيقة فيه ولامجاز فماقيل فى المقام من ان المفصل احد معانى الكعب ليس فى محله والاستعمالات المستشهدة بها قدعرفت انها ليست بهذا العنوان .

واما العقدتان الواقعتان فى جنبى الساقين المسميتان بالمنخمين والرهرهين بضم الرائين عند بعض ولفتحهما عند بعض آخر والظنبوبين فليستا من معانى الكعب لعدم ثبوت استعماله فيهما ولو ثبت لمادل على كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال اعم من الحقيقة واحتج من قال بان العقدتين من معانى الكعب بقول ابى عبيدة الكعب هو الذى فى اصل القدم ينتهى الساق اليه بمنزلة كعاب القناة وبمانقل عن النعمان ابن بشير كان احدنا يلصق كعبه بكعب صاحبه فى الصلوة وبماروى ان قريشا كانت ترمى كعبى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ورائه .

اما الاول فقد عرفت سابقاً انه صريح فى العظم المستدير لانه هو الواقع فى اصل القدم وينتهى اليه الساق .

واما قول نعمان بن بشير فيمكن ان يكون لكمال المبالغة لاالصاق الكعب فى الكعب حقيقة لان اصل الرواية انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لتسون صفوفكم او ليخالفن الله بين قلوبكم قال فلقد رايت الرجل منا يلصق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه بمنكبه ولايخفى على المتامل ان الصاق العقدتين لايمكن فى الصفوف الابعد انفراج الرجلين بمايوازى السعة بين المنكبين لان قطرى الساقين اقل من السعة بين المنكبين وهذا وضع غريب غير معهود فبعد تسليم صحة الرواية يحمل على المبالغة وحينئذ لاينافى ارادة العظم المخصوص من الكعب لانها يزيد فى المبالغة ولوسلم فلايدل على كونه حقيقة فيهما .

واما رواية رمى القريش كعبى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ورائه فلاحجة فيها لان الرواية ان رسول الله كان فى سوق ذى المجاز عليه جبة حمراء وهو يقول ياايها الناس قولوا لااله الاالله تفلحوا ورجل تبعه يرميه بالحجارة حتى ارمى عرقوبيه و كعبيه فقيل من هو فقالوا عمه ابولهب لعنه الله وهذه الرواية لاتدل على ان ابالهب لعنه الله كان من ورائه صلى الله عليه وآله وسلم فى جميع الانات بحيث لايصل الرمى الى مايحاذى العظم المخصوص لاحتمال توليه صلى الله عليه وآله فى بعض الاحيان سيما مع التفاته صلى الله عليه وآله وسلم برميه لعنه الله وتثنية الكعب فى الرواية ينافى مراد المستدل لان المناسب بالعقدتين الاتيان

بلفظ الكعاب لان فى كل رجل عقدتين .

وقديستدل على هذا القول الاتيان بالتثنية فى الاية انه اراد كل رجل تغسل الى الكعبين اذلواراد جمع كعاب الارجل يقال الى الكعاب كالمرافق .

والجواب ان تثنية الكعب ليست باعتبار كل رجل بل باعتبار كل رجل .

واما اتيان المرافق بلفظ الجمع انما هو باعتبار المكلفين جميعاً و يمكن ان يكون باعتبار كل واحد من المكلفين بلحاظ ان المرفق فى كل يدمن اليدين ينحل الى المرفقين لمامر فى بحث غسل الايدى من ان محل الرفق هو راس عظم الذراع وقعر عظم العضد وبالعكس فكل من عظمى الذراع والعضد مرفق ففى كل يد مرفقان وللشخص مرافق .

والحاصل ان العقدتين الواقعتين جنبى الساقين ليستا من معانى الكعب ولم يستعمل لفظ الكعب فيهما ولاتسميان كعبا فقول المحقق (قده) فى المعتبر ان غاية ذلك انما ذكروه يسمى كعباً ولايلزم من ذالك ان لايسمى الناتى فى وسط القدم كعبا مماشات منه مع الجمهور فحيث انه قده تمكن من اثبات مدعاه من دون ابطال هذ القول لم يتعب نفسه فيه لعدم تصور فائدة فيه وليس هذا اعتراف منه بتسمية العقدتين باسم الكعب وما صرح به اللغويون من العامة لايعتمد عليه لانهم حكموا على طبق مذهبهم ومقتضى طريقتهم ولايخفى على العارف الخبير ان مخالفة الحق واهله والانحراف عن طريق الاستقامة مما اوجبوا على انفسهم و اما القبة الواقعة فى وسط ظهر القدم فقد تقدم ان الكعب لم يستعمل فيه وليس معنى مشهوراً له لاحقيقة ولامجازا .

قال شيخنا بهاء الدين العاملى اما اللغويون فالمستفاد من تتبع كلامهم ان الكعب فى كلام العرب يطلق على اربعة معان .

الاول نفس المفصل بين الساق والقدم كما قال فى القاموس الكعب كل مفصل للعظام انتهى واهل اللغة يسمون المفاصل التى بين انابيب القصب كعاباً قال فى الصحاح كعوب الرمح النواشز فى اطراف الانابيب وقال فى المغرب الكعب العقدة

بين الانبوبتين فى القصب .

الثانى العظم الناتى فى وسط ظهر القدم بين الساق والمشط وبه قال من اصحابنا اللغويين عميد الرؤساء فى كتاب الذى الفه فى الكعب كما نقله عنه شيخنا الشهيد رحمه الله تعالى .

الثالث انه احد الناتيين عن جانبى القدم كما قاله فقهاء العامه .

الرابع انه عظم مايل الى الاستدارة واقع فى ملتقى الساق والقدم كالذى فى ارجل البقر والغنم وربما يلعب به الاطفال وقد ذكره صاحب القاموس انتهى .

وتقدم ان الكعب ليس من معانيه المفصل بل يستحيل استعمال الكعب فيه الاغلطا وان العقدتين مسميان بالمنخمين والرهرهين و الظنبوبين و عرفت عدم دلالة ما استدلوا به على مرامهم .

وما استند فى هذا القول على كلام لغوى بل اكتفى نسبته الى فقهاء العامة .

واما العظم الناتى فى وسط ظهر القدم بين المفصل والمشط فليس معنى حقيقياً للكعب ولم يستعمل فيه ولو فرض الاستعمال فهو اعم من الحقيقة واما كتاب عميد الرؤساء الذى الفه فى الكعب فلم نعثر عليه وما حكى الشهيد شواهده اللتى اقامها لاثبات معنى الكعب وبعد دلالة الادلة على كون معنى الكعب هو العظم المائل الى الاستدارة وحصول القطع لاينبغى الاستيحاش لاجل هذا النقل .

فتخلص من جميع ما ذكر ان لفظ الكعب ليس له معنى سوى العظم المائل الى الاستدارة الذى يلعب به الاطفال .

هذا تمام الكلام فى المقام الاول اعنى تحقيق المعنى الحقيقى للكعب .

واما المقام الثانى

اعنى بيان المراد منه فى الاية فقد وقع الخلاف بين المسلمين فذهب العامة منهم سوى محمد بن الحسن الشيبانى تلميذ ابى حنيفة الى ان المراد من الكعب هو

العقدتان في جنبي الساقين واستدلوا بما مر من الوجوه المذكورة اللتي لادلالة فيها وقدعرفت الجواب عنها .

واما الامامية فبعد اطباقهم على بطلان ماذهب اليه العامة اختلف عباراتهم في بيان المراد منه فقال ابوعلى بن الجنيدقده الكعب فيظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذى قدام العرقوب وقال ابن ابي عقيل قده الكعبان ظهر القدم وقال المفيد قده الكعبان هما قبتا القدمين امام الساقين مابين المفصل والمشط و قال السيد رضوان الله عليه الكعبان هما العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك وقال الشيخ واكثر الجماعة ان الكعبين هما الناتيان في وسط القدم وقال ابو الصلاح هما معقدالشراك وهذه الاقوال منقولة في مختلف العلامة وزاد المفيدبالكعب مابين القدم في كل قدم واحد وهو ماعلى منه في وسطه على الوصف المتقدم وهذا الزائد كالنتيجة لتعريفه وفي السرائر العظمان الذان في ظهر القدمين عند معقد الشراك وفي الفقيه الناتيان في وسط القدم عند معقد الشراك و قال في مجمع البيان واما الكعبان فقد اختلف في معناهما فعند الامامية هما العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك ووافقهم في ذلك محمد بن الحسن صاحب ابي حنيفه وان كان يوجب غسل الرجلين الى هذا الموضع وقال جمهور المفسرين والفقهاء الكعبان هما عظما الساقين وقال المحقق في المعتبر وعندنا الكعبان هما الناتيان في وسط القدم وهما معقدالشراك وهذا مذهب فقهاء اهل البيت عليهم السلام وبه قال محمد بن الحسن الشيباني من الجمهور وخالف الباقون في ذلك وقال في الشرايع وهما قبتا القدمين وفي النافع وهما قبتا القدم .

هذه جملة من اقوال اصحابنا الامامية الذين كانوا قبل العلامة رضوان الله عليهم وكانهم قدس الله اسرارهم متفقون على معنى واحد مع ان عباراتهم ليست متفقة الالفاظ فترى ان ابن الجنيد (ره) يصرح بكون الكعب هو المفصل الذى قدام العرقوب والمفيد (ره) يقول مابين المفصل والمشط و كل واحد منهم يعرفه بعبارة مخالفة لعبارة غيره ولاينكر خلف منهم على سلف تعيينه وتعريفه للكعب و انما

ينكرون على المخالفين القائلين بكون الكعبين العقدتين فى جنبى الساقين ومبنى احتجاجاتهم واستدلالاتهم على رد المخالفين القائلين بالقول المذكور .

فانظر الى استدلال الشيخ قده فى التهذيب لقول المفيد باجماع الامة على قولين واتفاق القائلين بالمسح على كون الكعب هو ما عرفه المفيد اعنى القبة الواقعة بين المفصل والمشط وهو يرى تصريح ابن الجنيد بكونه المفصل الذى قدام العرقوب واستدلاله قده برواية الاخوين اللتى يشير الامام الى المفصل بعد ماسئلاه بقولهما اين الكعبان بعد مااستدل بروايتى ميسر عن ابى جعفر عليه السلام ووصفه عليه السلام فى احديهما الكعب فى ظهر القدم وقوله عليه السلام فى اخرى هذا هو الكعب بعد وضع يده على ظهر القدم وقوله عليه السلام ان هذا هو الظنبوب بعد الايماء بيده الى اسفل العرقوب يرشدك الى ان محط نظره قده ابطال القول بكون الكعب هو الظنبوب و ان ظهر القدم فى الروايتين والمفصل فى رواية الاخوين يكشفان عن امر واحد ولاتنافى بينهما فكذا لاتنافى بين قول ابن الجنيد المصرح بكون الكعب هو المفصل و بين قول غيره مما لم يذكر فيه المفصل ولايمكن توهم ان استدلال الشيخ قده لادلالة فيه على مراد المفيد (قده) لانه كان من خواص تلامذته و صنف اوائل التهذيب فى حيوته .

ان قلت كيف يمكن حمل كلام المفيد(ره) على مفصل الساق وهو(ره) صرح بخلاف ذلك حين قال امام الساقين ما بين المفصل والمشط قلت قد عرفت سابقاً ان العظم المائل الى الاستدارة واقع فى ملتقى الساق والقدم ولكنه يعد من اجزاء القدم كما ان العقب ايضاً كذلك واحد طرفى هذا العظم مرتكز فى الساق والاخر داخل فى العقب اول نقطة من العظم الواقع فوق القدم الذى ينتهى و يتصل الى العظم الغير المنتظم المسمى بالكعب حقيقة هو موضع ينتهى اليه المسح عند المفيد ره والمفصل قبل هذا الموضع و هذا الموضع متوسط بين المشط الذى اقرب الى الاصابع و بين المفصل الذى يتصل الى العظم الغير المنتظم وتعبيره قده بهذه العبارة لاجل دفع توهم انه قائل بقول العامة ولذا تراه قده ما اكتفى بهذا التعبير لدفع

التوهم بل فرع علی الجملة الاولی منه فالکعب ما بین القدم فی کل قدم واحد وهو ما علی منه فی وسطه علی الوصف المقدم منه فقوله قده ما بین القدم فی قبال من یقول بوقوعه یمین الساق وشماله و کذا قوله فی وسطه وقوله فی کل قدم واحد دفع لمن قال تثنیته فی کل قدم .

والحاصل ان فی کلامه انواع من التأ کید لافساد کلام المخالف ولیس مقصوده من قوله ما بین القدم وقوله فی وسطه ما یترائی من ظاهره من وسط ظهر القدم لان وسط ظهر القدم لیس وسطاً للقدم لان احد طرفی القدم هو الاصابع والطرف الاخر خلف العقب واذا لاحظت طول جمیع القدم فهذا الموضع یقرب من الوسط الطولی مع ان قوله فی وسطه ینبغی ان یراد به الوسط العرضی لانه فی قبال الیمین والیسار کما ان التصریح بوحدته ایضاً کذلک لان المخاصمة قائمة مع القائلین بالتثنیة ووقوعه یمین الساق ویساره و ملاحظة استدلال المحقق قدس سره فی المعتبر بعد قوله وعندنا الکعبان هما الناتیان فی وسط القدم وهما معقد الشراك تزید فی قوة ما ذهبنا الیه من حمل کلام المفید ره فانه قده قال لنا ان الکعب مأخوذ من کعب ثدی المرئة ای ارتفع فهو بالاشتقاق انسب من عظمی الساق ولان القول بتحتم المسح مع ان الکعب غیر ما ذکرناه منفی بالاجماع اما عندنا فلثبوت الامرین و اما عند الخصم فلانتفائهما .

ومن طریق الخاصة ما رواه زرارة وبکیر انهما سئلا اباجعفر علیه السلام عن وضوء رسول الله صلی الله علیه وآله فوصف لهما ثم قالا له اصلحك الله فاین الکعبان قال علیه السلام هنا یعنی المفصل دون عظم الساق فقالا هذا ماهو فقال علیه السلام هذا عظم الساق انتهی ففی کلامه قده شواهد علی المراد منها قوله فهو بالاشتقاق انسب من عظمی الساق فانه یدل علی ان همه مصروف فی ابطال قول المخالف القائل بکونه عظم الساق ومنها قوله ولان القول بتحتم المسح مع ان الکعب الخ فانه ظاهر فی ان نظره مقصور فی نفی قول المخالف .

ومنها التمسك بروایة زرارة مع صراحتها فی الدلالة علی کون المراد هو

المفصل مع صراحة دعواه قده في ان الكعبين هما الناتيين في وسط القدم ففي هذا التمسك لاجل هذا الدعوى دلالة على ان المراد من الوسط في قوله وسط القدم هو الوسط العرضي في قبال عظمي الساق لان عظمي الساق واقعان في يمينه ويساره وفي تركه قدس سره الاحتجاج بروايتي ميسّر اللتين استدل الشيخ لهما واقتصاره بهذه الرواية تائيد لكون المراد من الوسط هو العرضي لا الطولي لعدم ذكر المفصل فيهما وذكره فيها واما قوله ان الكعب ماخوذ من كعب ثدى المرئة اى ارتفع فلايدل الا على الوسط العرضي لان المتصل بالمفصل من ظهر القدم ارفع من وسط الظهر الطولي .

فظهر ان مراده قده من الناتيان عين مراد المفيد ره من لفظ القبتان و كلاهما يريد ان ارفع نقطة من ظهر القدم المتصل بالمفصل فاقوى الدلائل على مراد المتكلم هو الدليل الذى يقيمه على صحة دعواه .

واما قوله وهما معقد الشراك لاينافي مابينا لاختلاف النعال واختلاف معاقد شراكها كما ان وروده في الاخبار لايدل على كون الكعب في الوسط الطولي من ظهر القدم .

فمحصل هذا التطويل ان المتقدمين من الامامية رضوان الله عليهم السابقين على العلامة مع اختلاف عباراتهم وظواهر كلماتهم متفقون في معنى الكعب و يدل على الاتفاق استدلالاتهم واحتجاجاتهم الكاشفة عن مراداتهم و مقصود الجميع هو ما ارتفع من ظهر القدم واتصل على المفصل لانهم في مقام بيان موضع ينتهي اليه المسح لاتحقيق المعنى الحقيقي للفظ الكعب .

وما وقع فيهم اختلاف في هذا المعنى واحتجاجهم لافساد قول العامة وابطاله و كل مايرسم في كلماتهم من لفظ مابين القدم اوظهره اوقبة القدم ليس الا لاجل بيان بطلان قولهم غاية الامر اختلفت انظارهم في ايراد الالفاظ والعبارات الكاشفة عن البطلان ولذا ترا بعضهم يدعون الاجماع واتفاق فقهاء اهل البيت مع اختلاف الظواهر من عباراتهم و كان هذا الاتفاق ممتداً الى زمن العلامة قدس سره وهو ايضاً

اقتفی آثارهم ووافق معتقداتهم فی بطلان قول العامة القائلین بوجوب الغسل الی العقدتین جنبی الساق والمفسرین للکعب بهما واعتقد وجوب ایصال المسح الی المفصل واستیعاب ظهر القدم طولا فانظر الی تعریفه للکعب فی المنتهی تجده موافقاً لتعریف المحقق قده موافقة تامة ونسب المحقق الی فقهاء اهل البیت وهو نسب الی علمائنا واستدل المحقق برواية الاخوین و کذلك العلامة جعل رواية زرارة ضابطاً لمعنی الکعب ووجوب محل المسح فکیف یمکن توهم الاختلاف بین شخصین احدهما مثل المحقق والاخر مثل العلامة مع جلالتهما و عظم شأنهما مع وحدة العصر بل تلمذ احدهما عن الاخر فی معنی من المعانی مع توافق تعریفهما لهذا المعنی بحسب اللفظ تمام الموافقة واتحاد مستندهما فی صحة ماذهبا الیه وتعریفه فی بقیة کتبه لایخالف ما فی المنتهی .

فانه عرفه فی المنتهی بما عرفه المحقق فی المعتبر وهو العظمان الناتیان فی وسط القدم وهما معقد الشراك وفی التذکرة هما العظمان فی وسط القدم وهما معقد الشراك اعنی مجمع الساق والقدم ذهب الیه علمائنا اجمع و قال فی التحریر ان الکعبین هما المفصلان اللذان یجتمع عندهما القدم والساق وفی القواعد وهما حد المفصل بین الساق والقدم وفی محکی الارشاد هما مجمع القدم واصل الساق .

وقال فی المختلف یراد بالکعبین هنا المفصل بین الساق والقدم .

وبعد التامل فی عبارات القوم من الصدر السالف الی زمان العلامة و وحدة معتقداتهم مع الاختلاف الواقع فی ظواهر العبارات و استدلال الشیخ قدس سره برواية زرارة الحاکیة بوقوع الکعب فی مفصل القدم لقول المفید الکعبان هما قبتا القدمین واستدلال المحقق بهذه الرواية لکون الکعبین ماعرفه به اعنی العظمین الناتیین فی وسط القدم واستدلال العلامة بهذه الرواية مع وحدة تعریفه وتعریف المحقق وجعلها ضابطه لم یبق للمتامل شك فی موافقة العلامة مع من تقدم علیه وایقن ان اختلاف ظواهر عباراته قده فی کتبه المختلفة کاختلاف ظواهر عبارات السابقین علیه فی تعریفاتهم للکعب فی کتبهم فهمّه ایضاً مصروف فی ابطال مذهب العامة فی

معنى الكعب فتعريفه فى المنتهى والتذكرة موافقة لتعريف من عرفه بالعظمين الناتيين فى وسط القدم وفى التحرير يوافق تعريف ابن الجنيد مع ان مستنده رواية زرارة وجعل فى المختلف المفصل مراداً من لفظ الكعب وعلله بانه اقرب الى ماحدده اهل اللغة الكاشف عن كونه اقرب الاشياء الى الكعب اللغوى المستلزم للتعدد مع ان اول دليله فى المختلف هو رواية زرارة و بكير و لم يقل احد بان للعلامة اقوالا مختلفة فى كتبه المتعددة ولم يكن له الاقول واحد لان وحدة الدليل تستلزم وحدة المدلول سيما مع وحدة المستدل .

فلاينبغى توهم وقوع الاختلاف بين المتقدمين ولا بينهم و بين العلامة ثم انه قدس سره اورد عبارتين فى المنتهى والمختلف اوجبتا اعتراض من تاخر عنه عليه فقال فى المنتهى بعد تعريف الكعب بما مر وافساد ماذهب اليه العامة فرع قد يشتبه عبارة علمائنا بعض من لامزيد تحصيل له فى معنى الكعب والضابط مارواه زرارة فى الصحيح عن الباقر عليه السلام قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعنى المفصل دون عظم الساق

وقال فى المختلف يراد بالكعبين هنا المفصل بين الساق والقدم و فى عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل فان الشيخ واكثر الجماعة قالوا ان الكعبين هما الناتيان فى وسط القدم قاله الشيخ فى كتبه وقال السيد الكعبان هما العظمان الناتيان فى ظهر القدم عند معقد الشراك و قال ابوالصلاح هما معقد الشراك و قال المفيد رحمه الله الكعبان هما قبتا القدمين امام الساقين مابين المفصل والمشط وقال ابن ابى عقيل الكعبان ظهر القدم وقال ابن الجنيد الكعب فى ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذى قدام العرقوب .

لنا مارواه الشيخ فى الصحيح عن زرارة وبكير بنى اعين عن ابى جعفر عليه السلام قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعنى المفصل دون عظم الساق ومارواه ابن بابويه عن الباقر عليه السلام وقد حكى صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى ان قال و مسح على مقدم راسه وظهر قدميه و هو يعطى استيعاب المسح بجميع ظهر القدم ولانه اقرب الى ماحدده اهل اللغة به انتهى .

فاول من اعترض علیه شیخنا الشهید قدس‌الله سره قال فی محکی الذکری تفرد الفاضل ره بان الکعب هوالمفصل بین الساق والقدم وصب عبارات الاصحاب کلها علیه وجعله مدلول کلام الباقر علیه السلام المتضمنة لمسح ظهر القدمین وهو یعطی الاستیعاب وانه اقرب الی حد اهل اللغة وجوابه ان الظهر المطلق هنا یحمل علی المقید لان استیعاب الظهر لم یقل به احد منا وقد تقدم قول الباقر علیه السلام اذا مسحت بشیء من راسك وبشیء من قدمیك ما بین کعبیك الی اطراف الاصابع فقد اجزیك ورواية زرارة واخیه بکیر وقال فی المعتبر لایجب استیعاب الرجلین بالمسح بل یکفی المسمی من رؤس الاصابع الی الکعبین ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البیت علیهم السلام ولان الرجلین معطوفة علی الرأس الذی یمسح بعضه فیعطیان حکمه ثم قال شیخنا الشهید واهل اللغة ان اراد بهم العامة فهم مختلفون وان اراد بهم لغوية الخاصة فهم متفقون علی ماذکرنا حسب مامر ولانه احداث قول ثالث مستلزم رفع ما اجمع علیه الامة لان الخاصة علی ماذکرنا والعامة علی ان الکعبین ما عن یمین الرجل وشمالها ومراده قدس‌سره علی ماذکرنا حسب ما مر هـو قوله عند تعریف الکعب الکعبان عند معقد الشراك وقبتا القدم .

وقدعرفت سابقا ان مراد الامامية رضوالله علیهم من الکعب هو النقطة الرفیعة من ظهر القدم المتصلة الی المفصل وان مقصودهم من ظهر القدم اوما بین القدم او وسط القدم هوهذه النقطة وان همتهم نفی ماذهب الیه العامة وافساد قولهم فی معنی الکعب وان الوسط هو الوسط العرضی فی قبال یمین الساق و شماله .

وقوله ان الظهر المطلق هنا یحمل علی المقید لان استیعاب ظهر القدم لم یقل به احد منا فلاجل انه قدس‌سره فهم من کلام العلامة فی استدلاله بهذه الرواية انه یرید استیعاب ظهر القدم طولا وعرضاً ولیس کذلك لان الاستیعاب العرضی لایفید مرامه ولایثبت مقصوده لانه فی مقام اثبات ان الکعب یراد به المفصل وهو یثبت بامتداد المسح من رؤس الاصابع الی المفصل واستیعاب القدم من حیث الطول سواء کان المسح باستیعاب عرض القدم او باصبع واحدة و لیس المقام مقام اثبات استیعاب عرض

القدم او كفاية اصبع واحدة فالمفيد ره لرد احتجاجه هو بيان عدم لزوم الاستيعاب الطولى وقول المحقق يكشف عن وجوب ايصال المسح الى الكعب وهومفاد الرواية والعلامة يستدل باطلاق الرواية وعدم تقييد المسح الى الوسط الطولى على ان المراد استيعاب ظهر القدم طولا ينتهى المسح الى المفصل مع انه يجب انتهاؤه الى الكعب فيراد من الكعب المفصل وحمل الشهيد رضوان الله عليه و استشهاده بما فى المعتبر من كفاية الامتداد الى الكعب من دون استيعاب ظهر القدم ودعوى الاجماع لا يرتبط بما يدعيه العلامة كما ان تعليله بان الرجلين معطوفة على الراس الذى يمسح بعضه فيعطيان حكمه لاربط له بما عليه العلامة بل يفيد كفاية المسح ببعض الرجل وهو مبحث آخر يبحث فيه وجوب امتداد المسح من رؤس الاصابع الى الكعب و كفاية تحقق مسمى المسح بين الحدين .

اما قوله قده ولانه احداث قول ثالث مستلزم رفع ماعليه جميع الامة لان الخاصة الى آخر العبارة ليس على ماينبغى بعد ما رايت تصريح ابن الجنيد بكون الكعب هو المفصل بين الساق والقدم واستدلال الشيخ برواية الاخوين الصريحة فى ان المراد من الكعب هو المفصل و كذلك استدلال المحقق مع ان قوله قده وفى عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل تدل على انه معتقد بان ماذهب اليه ممافتى به الامامية وانه مما اجمع عليه علمائنا وان من حكم لغير هذا غير محصل و اما اللغة فقد عرفت مما سبق تصريح بعض اهل اللغة ودلالة الاخبار واطلاقات الاخبار على ان العظم المستدير هو معنى الكعب الحقيقى والمفصل اقرب الاشياء الى هذا العظم وان كان معناه ارفع نقاط ظهر القدم فهو ايضاً اقرب الى المفصل من غيره وان كان المراد هو المفصل فقد صرح بعض اهل اللغة على ان المفصل كعب وان كان تصريحهم على خلاف الواقع لان المفصل ليس من معانى الكعب وبالجملة فالعلامة مااحدث قولا ثالثاً مستلزماً لرفع ماعليه جميع الامة وماخالف اهل اللغة بل عرفت سابقاً فى المقام الاول ان الكعب هو العظم المستدير ويأتى انه المراد ايضاً وان كل ماقيل فى المقام يرجع الى هذا المعنى وقول الشهيد ان اراد بهم العامة فهم مختلفون لا يوجه

اشكالا الى العلامة لان اختلاف لغوى العامة لاينافى صحة قول العلامة ضرورة امكان صحة قوله مع اختلافهم ان كان موافقاً لاحدى الطائفتين واما قوله وان اراد بهم لقوله الخاصة فهم متفقون على ما ذكرنا محض ادعاء لادليل عليه لعدم ثبوت استعمال الكعب فى ما ذكره فى غير الاية واما الاية فلادلالة فيها على ان المراد من الكعبين قبتا القدمين بل يحتاج الى دليل يدل عليه وهو مفقود بل الدليل على خلافه .

وقال المحقق الثانى الشيخ على رضوان الله عليه فى شرح القواعد ما ذكره فى تفسير الكعبين خلاف ما عليه جميع اصحابنا وهو من متفرداته مع انه ادعى فى عدة من كتبه انه المراد فى عبارات الاصحاب وان كان فيها اشتباه على غير المحصل واستدل عليه بالاخبار و كلام اهل اللغة وهو عجيب فان عبارات الاصحاب صريحة فى خلاف مايدعيه ناطقة بان الكعبين هما العظمان الناتيان فى ظهر القدم امام الساق حيث يكون معقد الشراك غير قابلة للتاويل والاخبار كالصريحة فى ذلك و كلام اهل اللغة مختلف وان كان اللغويون من اصحابنا لايرتابون فى ان الكعب هو الناتى فى ظهر القدم وقد اطنب عميد الرؤساء فى كتاب الكعب فى تحقيق ذلك و اكثر من الشواهد على ذلك على ماحكى من كلامه على ان القول بان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ان اراد به ان نفس المفصل هو الكعب لم يوافق مقالة احد من الخاصة والعامة ولا كلام اهل اللغة و لم يساعد عليه الاشتقاق الذى ذكروه فانهم قالوا ان اشتقاقه من كعب اذا ارتفع ومنه كعب ثدى الجارية وان اراد به ان ما نتا عن يمين القدم وشماله هو الكعب كمقالة العامة لم يكن المسح منتهياً الى الكعبين انتهى .

فدعوى صراحة عبارات الاصحاب فى خلاف ما يدعيه فلاجل عدم تفطنه بان مراد الاصحاب هو افساد مذهب العامة وان مقصودهم من الظهر والوسط هو دفع توهم يمين الساق وشماله .

وقوله والاخبار كالصريحة فى ذلك ينافى استدلال الشيخ برواية الاخوين الصريحة فى ان المراد من الكعب هو المفصل و كذلك استدلال المحقق بها مع ان مرادهما من الكعبين القبتان والعظمان الناتيان كما فى المقنعة والمعتبر.

واختلاف كلام اهل اللغة لايمنع من الذهاب الى احد الاقوال ضرورة استحالة الذهاب الى جميعها ونسبته عدم الارتياب الى اللغويين من اصحابنا فى معنى الكعب مستندة الى ما وصل اليه من حكاية كلام عميد الرؤساء من غير ملاحظة لكلامه و تحقيقه واكثار شواهده .

واما ترديده وتشقيقه ارادته من قوله بان الكعب هو المفصل بشقين احدهما ارادة نفس المفصل وثانيهما ارادة مانتا عن يمين القدم و شماله فليس على ماينبغى لعدم انحصار الشقوق فيهذين الشقين ضرورة ان العظم المستدير الواقع فى المفصل احد محتملاته و كذا ارفع نقطة من نقاط ظهر القدم وقوله لم يوافق مقالة احد من الخاصة والعامة ولا كلام اهل اللغة فقد مر منافاته لاستدلال الشيخ والمحقق واما كلام اهل اللغة فلايخلو من تفسير الكعب بالمفصل كمايظهر بالتتبع فى كلماتهم وان لم يكن المفصل من معانى الكعب لاحقيقة ولامجازاً كما مر مراراً قوله ولم يساعد عليه الاشتقاق الذى ذكروه .

فيه ان كونه العقدتين فى يمين الساق وشماله انسب واولى بهذا المعنى الذى ذكروه فى معنى الكعب وثدى الجارية بالعقدتين اشبه بل النتو المأخوذ فى معنى الكعب اقرب الى العقدتين لان معناه الخروج عن محله من دون ابانة وهو عين العقدة و كذا النقطة المتصلة بالمفصل اقرب بمعنى الارتفاع من وسط ظهر القدم طولا فليس فى هذا الموضع شباهته بثدى الجارية بل لها شباهة تامة بالعقدة وارتفاع النقطة ازيد من الوسط فهو اولى بالارادة منه بل اشبه شىء بثدى الجارية هو العظم المستدير بل عرفت مما سبق ان اشتقاق الكاعب انما هو بعد تشبيه الثدى بذلك العظم .

وقوله قدس سره وان اراد به الى آخر ماافاده فليس فيه ماينفع فى الاعتراض فان قوله لم يكن المسح منتهيا الى الكعبين يصح بعد احراز فساد ماذهب اليه العامة من معنى الكعب واما بعد فرض ارادة الناتيين فى جنبى الساقين من المفصل والذهاب الى كونهما معنى الكعب فلايصح هذا القول فان القائل به يقول لوجوب انتهاء المسح

الیه کبعض العامة القائلین بکونهما المراد من الکعبین المخیرین بین الغسل والمسح .

ومن المعترضین علی العلامة الشیخ السعید الشهید الثانی اعلی الله فی الفردوس مقامه فانه قال فی محکی شرح الارشاد بعد نقل الروایتین الدالتین علی ان الکعب فی ظهر القدم لاریب ان الکعب الذی یدعیه المصنف لیس فی ظهر القدم و انما هو المفصل بین الساق والقدم والمفصل بین الشیئین یمتنع کونه فی احدهما ثم قال والعجب من المصنف حیث قال فی المختلف ان فی عبارة اصحابنا اشتباها علی غیر المحصل مشیراً الی ان المحصل لایشتبه علیه ان مرادهم بالکعب المفصل بین الساق والقدم وان من لم یفهم ذلک من کلامهم لم یکن محصلا ثم حکی کلام جماعة منهم والحال ان المحصل لوحاول فهم ذلک من کلامهم لم تجد الیه سبیلا ولم یقم علیه دلیلا انتهی کلامه .

وفیه ان المقصود من الروایة ابطال قول من یقول فی جنبی الساق والکعب یعد من اجزاء القدم اعنی العظم الواقع فی المفصل وماحکم العلامة قده بان الکعب هو المفصل بل قال یراد من الکعب المفصل فی المقام اعنی انتهاء المسح بل صرح بعدم کون المفصل کعباً حین قال ولانه اقرب الی ماحدده اهل اللغة فان القرب یکون بین الشیئین وقوله قدس سره لم یجد الیه سبیلا ولم یقم علیه دلیلا جوابه ان سبیله استدلال الشیخ والمحقق بروایة الاخوین الصریحة فی الاشارة الی المفصل بعد السؤال عن موضع الکعب ثم استدلال الشیخ قده براویتی میسّر عن ابی جعفر علیه السلام ووصفه علیه السلام فی احداهما الکعب فی ظهر القدم وقوله علیه السلام فی اخری هذا هو الکعب بعد وضع یده علی ظهر القدم وقوله علیه السلام ان هذا هو الظنبوب بعد الایماء بیده الی اسفل العرقوب فلوکانت هذه الروایات مختلفة بحسب المفاد لما وقع الاستدلال لامر واحد بها ممن هو اعرف بعقاید شیخه المفید .

فظهر ان کلامه رحمه الله لایخالف مفاد روایة الاخوین و کذلک روایتا میسّر مع دلالتهما علی کون الکعب فی ظهر القدم ودلیله وقوع المخاصمة بین الفریقین

و ذهاب المخالف الى كونه يمين الساق و شماله و قصر نظر الامامية ابطال قول المخالف .

وقال في المدارك عند شرح قول المحقق قده و هما قبتا القدمين ماذكره المصنفره في تفسير الكعبين من انهما قبتا القدمين هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عليه المرتضى رضى الله عنه في الانتصار والشيخ في الخلاف الاجماع و قال في المعتبر انه مذهب فقهاء اهل البيت واحتج عليه من طريق الاصحاب بما رواه زرارة و بكير ابنا اعين في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام انهما قالا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق وهذه الرواية لاتدل على ماذكره صريحاً والظاهر انهره انما احتج بها على ابطال ماذهب اليه العامة من ان الكعبين هما العقدتان اللتان في اسفل الساقين انتهى .

فهوقدس سره لماتفطن بان رواية الاخوين على ماذهب اليه العلامه ادل اول احتجاجه الى انه في قبال العامة مع ان ابطال مذهب العامة انمايمكن بعدصحةمفاد الرواية ومع الصحة تثبت مذهب العلامه الذى هوقده في صدر الاعتراض عليه .

ثم قال والاجود الاستدلال مضافاً الى الاجماع ونص اهل اللغة بمارواه الشيخره في الصحيح عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سئلته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظهر القدم وفي الحسن عن ميسّر عن ابي جعفر عليه السلام الوضوء واحدة واحدة ووصف الكعب في ظهر القدم وفي رواية اخرى له عنه عليه السلام انه وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا هو الكعب قال واوماً بيده الى اسفل العرقوب ثم قال ان هذا هو الظنبوب ولقدعرفت اتحاد مفاد هذه الروايات مع رواية الاخوين ولذا جمع الشيخره بينهما و بين روايتي ميسّر وان المراد من الظهر لابطال مذهب العامة القائلين بكون الكعب هو الظنبوب كما اشار اليه في الاخيرة قوله والاجود الاستدلال الخ فيه ان الاجود في نظر المحققره الاستدلال برواية الاخوين لان مراده من العظمين الناتين كما في المعتبر والقبتين كما في الشرايع هو العظم المتصل الى المفصل او العظم الواقع في المفصل

المستدير وحينئذ فرواية الاخوين اصرح فى مراده ولو كان المراد هو ماذهب اليه الشارح لكان استدلاله بما استدل عليه الشارح انسب فاكتفائه بهذه الرواية مع استدلال الشيخ بها وبروايتى ميسر يكشف عن عدم اعتقاده كونه وسط القدم الطولى مع ان رواية ابن ابى نصر مسبوقة لبيان كيفية المسح لا بيان منتهى المسح لان اصل السؤال قوله كيف هو على ان قوله الى ظهر القدم بعد قوله الى الكعبين يوهم ان المراد منتهى الظهر والا فلفظ الظهر يطلق على جميع ظهر القدم و فى بعض النسخ الى ظاهر القدم المشعر بان المراد الخارج من الثوب .

ثم قال ويؤيده الاخبار الواردة بالمسح على النقلين من دون استبطان الشراك كصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام ان عليا عليه السلام مسح على النعلين ولم يستبطن الشراكين قال الشيخ يعنى اذا كانا عربيين لانهما لا يمنعان وصول الماء الى الرجل بقدر مايجب فيه عليه وقد عرفت الجواب فيه ثم قال وذهب العلامة ره فى المختلف الى ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ثم قال ثم نقل عبارة المختلف المتقدمة الى آخر الاقوال ثم قال قلت هذه العبارات صريحة فى خلاف ماادعاه ناطقة بان الكعبين هما العظمان الناتيان فى وسط القدم غير قابلة للتاويل بوجه فان المفصل بين الساق والقدم لا يكون وسطاً للقدم فقوله ان فى عبارات الاصحاب اشتباهاً على غير المحصل مريداً به ان المحصل لا يشتبه عليه ان الكعب عند الاصحاب هو المفصل بين الساق والقدم عجب واعجب من ذلك ان شيخنا الشهيد ره فى الذكرى نسب العلامة الى التفرد بماذكره من ان الكعب هو المفصل والى مخالفة اجماع الامة مع انه قال بمقالته فى الرسالة انتهى .

ليت شعرى كيف يمكن دعوى صراحة هذه العبارات فى خلاف مايدعى العلامة لمن يرى المحقق والشيخ يستدلان برواية الاخوين بل بنقل استدلال المحقق و يحكم بعدم صراحة الدلالة وهما رضوان الله عليهما يعرفان الكعب بالعظمين الناتيين والقبتين و كيف يقطع بكون الوسط الطولى مرادا للجميع مع ان احد الاقوال هو قول ابن الجنيد ره الحاكم بان الكعب فى ظهر القدم دون عظم الساق و هو المفصل

الذى قدام العرقوب وهو من الاقدمين و كيف يحمل عبارة ابن ابى عقيل ره على الوسط وهو يقول الكعبان ظهر القدم والظهر اعم من الوسط والاعلى فهل يمكن منع احتمال ارادته ره من الظهر اعلى الظهر على ان وسط ظهر القدم ليس وسطاً للقدم بل وسط القدم يقرب الى المفصل وان لم يصل اليه لما عرفت من ان العقب من القدم فيقاس الوسط الى آخر العقب.

ثم قال واحتج فى المخ على ان الكعب هو المفصل لصحيحة ابنى اعين المتقدمة وبما روى عن الباقر عليه السلام انه حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فمسح على مقدم راسه و ظهر قدميه قال وهو يعطى استيعاب المسح لجميع ظهر القدم وبانه اقرب الى ماحدده اهل اللغة ويمكن الجواب عن الرواية الاولى بانها معارضة بصحيحة ابن ابى نصر المتقدمة الدالة على ان الكعب فى ظهر القدم فان المفصل بين الشيئين يمتنع كونه فى احدهما فيمكن حمل ماتضمنه من ايصال المسح الى المفصل على الاستحباب او على ان المراد بالمفصل ماقاربه بضرب من المجاز.

وفيه انه لاتعارض بين الروايتين بل بين الروايات لان المراد من الظهر هو مايقابل اليمين واليسار فى قبال العامة القائلين بكون الكعبين قبتى القدمين فلاينافى مايدل على ايصال المسح الى المفصل ولايعارضه بل هما ظاهرة فى كون منتهى المسح هو المفصل مع انها فى مقام بيان الكيفية فترى الراوى يقول فوضع كفه على الاصابع.

واما حمل رواية الاخوين على الاستحباب ليس فى محله لانها تدل على كون الكعب واقعاً فى المفصل لانهما سئلاه عليه السلام عن مكان الكعب بقولهما اين الكعبان واجاب بقوله هنا اى المفصل واين هذا من تضمن ايصال المسح الى المفصل حتى يحمل على الاستحباب وبعد فرض التعارض مع انه فرض غير واقع فالواجب حمل رواية ابى نصر الى كون المراد تعليم كيفية المسح لان السئوال عنهما ولكنهما لاتعارض بينهما ولايجب علينا فرض التعارض ثم العلاج واما الحمل على ان المراد ماقارب المفصل بضرب من المجاز ليس اولى من عمل ظاهر القدم اوظهر القدم على

ما ارتفع من ظهر القدم المتصل بالمفصل .

ثم قال وعن الرواية الثانية بالمنع من دلالتها على وجوب الاستيعاب سلمنا ذلك لكنها معارضة بمارواه الشيخ ره فی الصحيح عن زرارة واخيه بكير عن ابی جعفر عليه السلام انه قال اذامسحت بشیء من راسك او بشیء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزئك ومع التعارض يجب الجمع بينهما بحمل الرواية الاولى على الاستحباب انتهى .

فقوله ره بالمنع من دلالتها على وجوب الاستيعاب ليس على ماينبغی لان قوله مسح على مقدم راسه وظهر قدميه من دون تعيين منتهاه له ظهور فی الاستيعاب ولايجوز منع هذا الظهور ولاتعارض بينها وبين صحيحة زرارة واخيه بكير لانها ايضاً تدل على الاستيعاب بحسب الطول يعنی استيعاب بين الكعب و طرف الاصبع و مراد العلامة من الاستيعاب هو استيعاب طول القدم لانه النافع لمقصوده فاستدلاله بهذه الرواية لاثبات كون المفصل هو المراد بالكعب يتم باستيعاب طول القدم المستلزم لوصول المسح الى المفصل مع وجوب ايصال المسح الى الكعب فيتحد الكعب والمفصل والصحيحة حاكمة باجزاء مسح شیء من القدم بحسب العرض فلايتصور التعارض بالنسبة الى الطول واما التعارض بحسب العرض والحمل المذكور فلاينافی ما بصدده العلامة .

ثم قال وقوله ان ماذكره اقرب الى ماحده به اهل اللغة ضعيف جداً فان اهل اللغة منا متفقون على ان الكعب هو الناتی من ظهر القدم حيث يقع معقد الشراك لانه مأخوذ من كعب اذا ارتفع ومنه كعب ثدی الجارية اذا علا بل الظاهر انه لاخلاف بين اهل اللغة فی اطلاق الكعب وان ادعی العامة اطلاقه على غيره ايضاً قال فی القاموس الكعب العظم الناشز فوق القدم والناشزان فی جانبيها وقال ابن الاثير و كل شیء ارتفع فهو كعب ونحوه قال الهروی فی الغريبين قال ومنه سميت الكعبة و نقل الشهيد ره فی الذكری عن الفاضل اللغوی عميد الرؤساء ره انه صنف كتابا فی الكعب واكثر فيه من الشواهد على انه الناشز فی ظهر القدم امام الساق انتهى .

وفيه ان كونه بمعنى الارتفاع اقرب بماعليه العلامة لان المتصل بالمفصل ارفع وثدى الجارية شبيهة بالعظم المستدير وما فى القاموس ينافى ما ذهب اليه و كذلك قول ابن الاثير والهروى لان وسط القدم ليس فيه ارتفاع ازيد من فوق القدم ونقل الشهيد عن عميد الرؤساء لايدل على حقانيته سيما مع رجوعه عما كان عايه و موافقته فى الرسالة مع العلامة مع تصلبه واصراره فى المخالفة والاعتراض عليه رضوان الله عليهما وعبارة الشهيد فى الدروس يقرب مما ذهب اليه العلامة ره لانه ره قال ثم مسح بشرة الرجلين من رؤس الاصابع الى الكعبين وهما اعلى القدمين بالبلة الغالبة على رطوبتهما فان اعلى القدمين هو المتصل بالمفصل فيجب استيعاب الرجل طولا وقد عرفت سابقاً ان المعنى الحقيقى للكعب هو العظم المائل بل ستعرف ومرت الاشارة ان العامة ايضاً كانوا موافقين مع الخاصة فى معنى الكعب وانه هو العظم المائل الواقع بين الساق والقدم المعدود من القدم و يظهر ان العقيدة بالعقدة التى جنب الساق عرضت لهم لاجل اعراضهم عن اهل بيت العصمة وذهابهم الى وجوب الغسل مكان المسح .

توضيح الحال ان العامة لما اهملوا حكمة الباء بالنسبة الى لفظ الارجل و عطفوها على الوجوه لافادة وجوب الغسل امتنع عندهم التبعض المفاد منها و كذلك عند طائفة عطفوها على محل الرأوس وان كان الواجب عندهم المسح لان المانع من الاستغراق والاستيعاب هو مايفيد التبعيض والا فمقتضى اسناد الحكم الى موضوع ذى اجزاء سريانه الى جميع الاجزاء فاضطروا الى القول بوجوب غسل جميع الرجل من رؤس الاصابع الى الكعبين الواقعين فى ملتقى الساق والقدم فوق عظم العقب طرف ظهر القدم فبين العقدتين الواقعتين جنبى الساق منهما واقعتان طرفى الكعب فالكعب بين العقدتين من الطرفين وتحت الساق و فوق عظم العقب فظهر القدم يتصل اليه اولا ثم ينحرف الى الساق فمن يدعى وجوب الغسل المستلزم للاستيعاب لايخرج عن العهدة الا بايصال غسله من طرف الظهر الى المفصل كى يتصل الى الكعب ومن طرف البطن الى آخر العقب ثم الخلف الى محاذى الكعب و من طرف

الیمین والیسار الی العقدتین المذکورتین فاستمر عملهم علی هذا النحو من الغسل فی الزمن الاول وکان عمل الامامیة الآخذین احکامهم عن معادن الوحی والعصمة المسح الی المفصل من طرف الظهر وکان النزاع بین الفریقین منحصراً فی الغسل والمسح مع اطباقهم فی معنی الکعب ثم تفطن المحققون من اهل الاجتهاد منهم لسخافة هذ الاعتقاد وضعف هذ الرای ورکاکة کون الکعب واقعاً عند مفصل الظهر وایصال المسح الی خلف الساق استنقذوا من هذه السخافة بتغییر معنی الکعب و تفسیره بالعقدتین ولم یرضوا بالرجوع الی الحق والاعتراف بوجوب المسح المناسب للتبعیض و معنی الحقیقی للکعب طلباً لخلاف امیر المؤمنین علی علیه السلام و اولاده المعصومین علیهم السلام .

ویدل علی ما بینا من اتفاق الفریقین فی اول الامر علی کون الکعب هو العظم المستدیر الواقع عند مفصل الساق والقدم فوق ظهر القدم روایة محمد بن الفضل الحاکیة عن مکاتبة علی بن یقطین الی ابی الحسن الکاظم صلوات الله علیه المذکورة فی ارشاد المفید علیه الرحمة ان علی بن یقطین کتب الی ابی الحسن موسی علیه السلام یسئله عن الوضوء فکتب فی جوابه ابو الحسن علیه السلام فهمت ماذکرت من الاختلاف فی الوضوء والذی آمرک به فی ذلک ان تتمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل شعر لحیتك وتغسل یدیك الی المرفقین ثلثا وتمسح راسك کله وتمسح ظاهر اذنیك وباطنهما وتغسل رجلیك الی الکعبین ثلثا ولاتخالف ذلك الی غیره فلما وصل الکتاب الی علی بن یقطین تعجب بما رسم له ابو الحسن فیه مما جمیع العصابة علی خلافه ثم قال مولای اعلم بما قال وانا امتثل امره فکان یعمل فی وضوئه علی هذا الحد و یخالف ما علیه جمیع الشیعة امتثالا لامر ابی الحسن علیه السلام وسعی بعلی بن یقطین الی الرشید وقیل انه رافضی فامتحنه الرشید من حیث لایشعر فلما نظر الی وضوئه ناداه کذب یا علی بن یقطین من زعم انك من الرافضة و صلحت حاله عنده و ورد علیه کتاب ابی الحسن ابتدء من الان یا علی بن یقطین وتوضأ کما امرك الله تعالی اغسل وجهك مرة فریضة واخری اسباغاً واغسل یدیك من المرفقین کذلك وامسح بمقدم

راسك و ظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام .

فهذه الرواية الساطعة عنها انوار العصمة والطهارة الحاوية على الاعجاز مشتملة على احكام شتى صريحة فيما نحن بصدد اثباته لان الامر بغسل الرجلين الى الكعبين انما هو لرفع توهم الرفض بالنسبة الى المامور ولايتصور الا باستيعاب الغسل مع ان الامام عليه السلام حده الى الكعبين فيظهر ان بايصال المسح الى الكعبين يحصل الاستيعاب ويرفع التوهم فبعد اطباق اهل الحق ببطلان القول بكونهما العقدتين واستحالة استعماله فى المفصل يتعين العظم المستدير فلو لم يكن العامة موافقين مع الخاصة فى معنى الكعب لما اتى بلفظ الكعبين و مازال الخوف من الرشيد فتحصل ان الاختلاف بين الفريقين فى زمان ابى الحسن موسى عليه السلام كان منحصراً فى الغسل والمسح ثم قوله عليه صلوات الله بعد زوال الخوف وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك يرشدك ان المراد من ظاهر قدميك هو تمام ظاهر القدم لان منتهى المسح هو الكعبان فالتعبير لظاهر القدم انما هو فى قبال تغسل رجليك الى الكعبين المفيد للاستيعاب فهو ناظر الى خلاف العامة وابطال زخارفهم لا لاجل وقوع الكعب فى وسط ظهر القدم فظهر ان رواية ابى نصر عن ابى الحسن الرضا عليه السلام التى استدل بها صاحب المدارك على مذهبه يدل على ماذهبنا و كذلك روايتا ميسر عن ابى جعفر المشتملتان على ظهر القدم وان مفاد هذه الروايات متحد مع مفاد رواية الاخوين التى استدل به الشيخ والمحقق ولذا جمع الشيخ رضوان الله عليه بين رواية الاخوين وروايتى ميسر فى الاستدلال مع اختلاف ظواهرها فينبغى تفطن الفطن من هذه الاخبار والاستدلالات بان مراد اصحاب الائمة عليهم السلام ومن تأخر عنهم من الامامية من ظاهر القدم وظهره والمفصل انما هو ابطال الاستيعاب اللازم للغسل فترى اباالحسن عليه السلام يكتب فى كتابه تغسل رجليك الى الكعبين عند الخوف ولايؤكد بجميعهما اوتمامهما لان الغسل مستلزم للاستيعاب و بعد زوال الخوف يكتب امسح بمقدم راسك و ظاهر قدميك لان مقتضى المسح هو الاكتفاء

بالبعض وهو الظاهر او اظهر واما المنتهی فلایختلف فی الغسل والمسح ولذا اتی علیه السلام بلفظ الکعبین فی الغسل وترکه فی المسح وقوله براسك و ظاهر قدمیك تفسیر للایة الکریمة والاتیان بالباء تعلیل للحکم لعدم الاستیعاب والاکتفاء بالظاهر و تعیین المسح وبالجملة فهذه المکاتبة مشتملة علی معان کثیرة دقیقة واحکام متکثرة بیانها خروج عن المبحث .

وظهر ایضاً ان الفقهاء الاقدمین رضوان الله علیهم مع اختلاف عباراتهم و کلماتهم فی تعریف الکعب متفقون فی دفع ما صدر عن العامة وابطال ماذهبوا الیه وان انظارهم مقصورة فی افساد مذهب المخالف غایة الامر اختلف انظارهم فی کیفیة الدفع والابطال والافساد فتولد من هذا الاختلاف اختلاف آخر .

والحاصل ان هذه المکاتبة کافیة لتحقیق الحق وتمیزه عن الباطل و تزییف المزیف و تاصیل المتاصل وافیة لتفسیر الروایات وتعیین المراد منها و کشف حجابها ورفع نقابها حاکیة عن مقامات الائمة علیهم السلام ومراتب علومهم ووقوفهم علی ضمائر الناس واسرارهم حاویة لامهات احکام الوضوء فنجعلها اول دلیل من الادلة الدالة علی ماذهبنا الیه من کون العظم المستدیر الواقع فی ملتقی الساق والقدم مراداً من الکعبین الوارد فی الایة والروایات .

ومنها روایة سماعة بن مهران عن ابی عبدالله علیه السلام المرویة فی التهذیب التی ذکرناها فی المقام الاول قال اذا توضأت فامسح قدمیك ظاهرهما و باطنهما ثم قال هکذا فوضع یده علی الکعب وضرب الاخری علی باطن قدمه ثم مسحهما الی الاصابع قال الشیخ (ره) فهذا الخبر محمول علی التقیة لانه موافق لمذهب بعض العامة ممن یری المسح ویقول باستیعاب الرجل وهو خلاف الحق علی مابیناه انتهی فهی صریحة فی ان المراد من الکعب هو العظم المائل الی الاستدارة بعد بیان استحالة ارادة المفصل بل هی اصرح من المکاتبة لعدم احتمال العقدتین فلایحتاج دفعه باطباق الفرقة المحقة لقوله علیه السلام ظاهرهما وباطنهما فقول سماعة فوضع یده علی الکعب بعد قوله علیه السلام هکذا صریح بتمام الصراحة علی المدعی لاستحالة تحقق الاستیعاب

الموافق للتقية من غير الامتداد الى فوق القدم لان استعمال سماعة ليس للتقية بل مسح جميع الظاهر بحسب الطول ايضاً ليس للتقية وانما النقية فى مسح باطن القدم لان وصول المسح الى الكعب مجمع عليه وهوفوق القدم من ظهره

منها رواية الاخوين زرارة وبكير ابني اعين الصحيحة المروية فى التهذيب انهما سئلا اباجعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطست او تور فيه ماء ثم حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان انتهى الى آخر ماقال الله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشىء من راسه او بشىء من رجليه ما بين الكعبين الى آخر اطراف الاصابع فقد اجزائه قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعنى المفصل دون عظم الساق فقالا هذا ماهو قال هذا عظم الساق فهى صريحة فى المدعى حيث ان الاخوين سئلا عن مكان الكعب ومحل وقوعه من الرجل فاجاب الامام عليه السلام انه فى المفصل دون عظم الساق وليس فى المفصل غير العظم المستدير والاتيان بلفظ ههنا المختص باشارة المكان يدل على ان المفصل ليس من معانى الكعب بل هو مكان للكعب واما السئوال عن الكعب بعد مشاهدة المسح الى المفصل من الامام انما هو لاجل وقوع الاختلاف بين الخاصة والعامة وغسل العامة الرجل الى العقدتين فارادا ان يعلما مكان الكعب الذى هو منتهى المسح او الغسل على الاختلاف فالمسح يناسب التبعيض وايصاله الى المفصل ولو ببعض ظهر القدم والغسل يناسب الاستيعاب فمعرفة مكان الكعب الذى لاخلاف فى كونه مراداً فى اللاية يسهل الاستدلال والاحتجاج على بطلان ماذهب ماليه العاة .

وشيخنا البهائى رحمه الله علل السئوال بان الامام لماتجاوز قبة القدم اللتى هى احد المعانى اللاربعة للكعب بحسب اللغة وبلغ بالمسح المفصل ارادا ان يعلما ان الكعب فى الاية الكريمة هل المراد به نفس المفصل او العظم الواقع فى المفصل اذ كل منهما يسمى كعباً بحسب اللغة وقد انتهى مسحه عليه السلام اليهما معاً فسألاه اين الكعبان ولو انتهى مسحه عليه السلام بقبة القدم لعلما بمجرد ذلك انها هى الكعب المامور بانتهاء المسح اليه فى الاية الكريمة ولم يحسن سئوالهما بعد ذلك اين الكعبان لظهور ان عدم

تجاوزها فی مقام بیان وضوء النبی صلی الله علیه وآله نص علی انها هوانتهی .

وبینا ان المفصل لیس من معانی الکعب لانه اما آلة للفصل اومکان له ولیس فیه معنی الالیة والمکان بل القبة ایضاً لیست من معانی الکعب لعدم ثبوت الاستعمال فیها ولواتفق فلاجل المشابهة بین الکعب وبینها فالعلة ماعرفت فقولهما هذا ماهو اشارة الی مایتصل الی الساق اوجزء من اجزاء الساق الذی ینتهی الیه الغسل من الطرفین فقال هذا عظم الساق والمقصود ان الحدلاینتهی الی الموضع المسئول عنه فلایناسب الاستیعاب فلایناسب الغسل بل الکعب الذی هو الحد اسفل من ذلک و یناسب التبعیض کما صرح به الامام علیه السلام فی حسنة زرارة وبکیر المرویة فی الکافی قال فیها فقلنا این الکعبان قال ههنا یعنی المفصل فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والکعب اسفل من ذلک فالظاهر ان المشار الیه بقولهماهذا ماهوالظنبوب وهو فوق الکعب ومن عظم الساق والکعب یعد من اجزاء القدم واما احتمال اشتباه الراویین و کون الاشارة الی القبة مع کونهما فی مقام تحقیق معنی الکعب فمما یرفع الاعتماد علی الرواة والروایات و ینافی مقام هذین الراویین الذین هما من اعاظم تلامذة الباقر والصادق علیهما صلوات الله سیما مع کون الروایة عن الحس فلله در شیخنا البهائی حیث تنبه ونبه علی هذا المعنی ولیس فی قوله علیه السلام والکعب اسفل من ذلک شهادة علی کونه هو المفصل فی وسط القدم لان الواقع بین القدم والساق اسفل من الساق واعلی من القدم .

والحاصل ان هاتین الروایتین صریحتان فی ان الکعب لیس هوالقبة بین القدم اعنی وسطه الطولی ولیس هوالعقدتین فی جنبی الساق وانه واقع فی المفصل وان المفصل مکانه لانفسه ولیس فی المفصل غیر هذا العظم المستدیر .

ومنها روایة ابن بابویه عن الباقر علیه السلام الحاکیة عن صفة وضوء رسول الله صلی الله علیه وآله فانه قال فی آخرها مسح علی مقدم راسه و ظهر قدمیه و هذه الروایة ظاهرة فی استیعاب ظهر القدم طولا وعرضاً ودلت الروایات علی کفایة البعض بالنسبة الی عرض القدم کماسیجیء واما بالنسبة الی الاستیعاب الطولی فلم یمنع ظهورها مانع فهی

باقية فى ظهورها والاستيعاب الطولى يدل على وجوب وصول المسح الى المفصل ومنتهى المسح هو الكعب فيجب كونه هو العظم المستدير لوقوعه فيه .

منها ماورد من الروايات الدالة على قطع السارق من الكعب اذا انضم على مايدل من الروايات على قطع السارق من المفصل فيستفاد من هاتين الطائفتين وقوع الكعب فى المفصل .

وقدمضى فى المقام الاول استدلال شيخنا الانصارى بها على مذهب العلامة بشرح واف وتقرير كاف وبيان لامرد له وان رجع عنه قدس سره .

وقد نقلنا عبارته فى المقام الاول وليس فى تلك العبارة قصور لاثبات الدعوى روى الكلينى فى الكافى عن عبدالله بن هلال عن ابى عبدالله قال قلت له اخبرنى عن السارق لم يقطع يده اليمنى الى ان قال عليه السلام ان القطع ليس من حيث رايت يقطع انما يقطع الرجل من الكعب وترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلى ويعبدالله وهذه الرواية تدل على ان القطع من الكعب يبدء ويمتد القطع الى تحت القدم فيبقى تمام العقب للقيام والصلوة والعبادة وروى فى الفقيه بطريق صحيح عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام فى رجل الى ان قال واذا قطع الرجل قطعها من الكعب فهى كسابقتها وان لم تصرح ببقاء مايقوم عليه .

وفى نوادر احمد بن محمد بن عيسى على ما اورد فى الوسائل عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن المسعودى عن معاوية بن عمار قال قال ابوعبدالله عليه السلام يقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه وهذه الرواية كالمفسرة للروايتين المذكورتين فهى تفسير الكعب بالمفصل وتفسير مايقوم عليه بالعقب وفى رواية ابى بصير عن ابى عبدالله قال واذا قطعت الرجل ترك العقب لم يقطع وفى رواية اسحق بن عمار عن ابى ابراهيم عليه السلام وتقطع رجله و ترك له عقبه يمشى عليها والاخبار الدالة على ابقاء العقب فى قطع الرجل فوق حد الاستفاضة والقطع من المفصل الى تحت الرجل يبقى العقب بتمامه فيجب حمل مارواه سماعة بن مهران الحاكمة بقطع الرجل من وسط القدم على هذا الموضع فانه ايضاً

وسط لان العقب من القدم والمقصود هو الرد على العامة القائلين بقطع الرجل من الساق فليس فى اخبار هذا الباب معارضة .

والحاصل ان شيخنا الانصارى رضوان الله عليه استدل على مذهب العلامة بما ورد فى قطع الرجل من المفصل والكعب ببيان اوفى وقال فى تقريره وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال لظاهر المشهور بالنصوص والفتاوى المذكورة فى قطع السارق كما فعله العلامة البهبهانى قدس سره بل عرفت ان الاستدلال بها للعلامة اولى ثم اولى وقال قيل هذا وقدعكس فى الرياض فى باب الحدود و هو بعيد للزوم طرح النص منهما بالظاهر و ابعد منه حمل اخبار المفصل على التقية لموافقتها لمذهب العامة مع ان تلك الاخبار صريحة فى مخالفة العامة من حيث صراحتها فى وجوب ابقاء العقب انتهى .

والتأمل فى هذه الاخبار و فى بياناته مع العلم بمعتقدات العامة فى الغسل والقطع يوجب القطع بان الكعب واقع فى المفصل وان التعبير بالكعب تارة و بالمفصل اخرى لاجل اتحادهما بحسب النتيجة لان المقصود الاهتداء بموضع القطع و انتهاء المسح وان التعبير لوسط القدم لاينافى التعبير بالمفصل والكعب وان هذه الاختلافات نشئت من انحراف العامة عن طريق الاستفاضة و ان الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار سلام الله عليهم و كلام علماء الامامية الى زمان العلامة مع اختلاف الظواهر متحدة المفاد والاختلاف المعنوى حدث بعد العلامة فرجوع الشيخ عما استدل به لاجل الاجماعات المنقولة ليس على ماينبغي واستنتقده بعدم اتحاد موضوع المسئلتين وتعدد معانى الكعب مع ان الكعب ليس له الا بمعنى واحد و هو فى الوضوء حد للمسح وفى قطع الرجل فى الحدود حد للقطع وحد لطول الثوب و ميزان لسقاية النخل من الاعلى فالاعلى عند معارضة الشاربين وله دية مستقلة و قد يلعب بكعب الاغنام الاطفال و كلما وجد فى الاخبار استعمال لفظ الكعب فهو منطبق على هذا العظم المخصوص فلك ان تقول ان الكعب عند اهل البيت هو العظم المخصوص وليس فى الاخبار ماينطبق على قبة القدم او العظم الناتى وسط ظهر القدم الطولى او الظنبوب

واما المفصل فقد يترائى الانطباق عليه الا ان بعد التأمل الدقيق يظهر ان المراد هو ذالك العظم المخصوص بل قدعرفت ان مخالفة العامة نشأت من ايجابهم الغسل مكان المسح فتعدد معنى الكعب و كون احدهما موضوعا للقطع والاخر للمسح قابل للمنع لاتحاد الموضوعين .

وقال الوحيد قده فى تعليقاته على المدارك عندقوله وذهب العلامة رحمه‌الله قال رحمه‌الله فيه والمراد من الكعب هنا المفصل بين الساق والقدم تنبيها على ان الكعب فى الوضوء غير الكعب فى غيره وهو خلاف ما ثبت من الاخبار كما لايخفى .

وهو قده وان كان مراده من هذا الكلام ان الكعب فى الوضوء وغيره هو القبة لكنه حكم بعدم اختلاف معناه فى الابواب .

(و بالجملة) فالكعب موضوع من الموضوعات وله فى كل باب حكم من الاحكام فبعد ماثبت ان محل القطع هو المفصل بين الساق والقدم لكونه كعباً اولوقوع الكعب فيه وجب الحكم بايصال المسح اليه لوجوب الايصال الى الكعب لكن المفصل ليس بكعب لماعرفت سابقاً فالمقصود من الكعب هو العظم الصغير المستدير فالدية ثابتة لهذا العظم ايضاً وعنوان المفصل ليس موضوعاً للدية .

ومنها ماثبت فى المقام الاول من كون العظم المستدير معنى حقيقياً للفظ الكعب وانه مختص بهذا اللفظ وليس له لفظ موضوع غيره فيجب القطع بكونه مراداً منه واما القبة والمفصل والظنبوب فليست من معانى الكعب فلايجوز حمل الكلام على ارادة احد الثلثة بل لفظ الكعب لم يستعمل فيها مجازاً ايضاً و لوفرض ثبوت الاستعمال فى احد هذه المعانى لايصح الحمل عليه من دون قرينة قبل اشتهاره وهجر المعنى الحقيقى وهذا ظاهر لاخفاء فيه فكل مادل على كونه معنى حقيقياً للكعب دليل براسه على كونه مراداً فى الاية بمعونة وجوب الحمل على المعنى الحقيقى فمادل على ثبوت الدية فى ذلك العضو وغيره مما فيه دلالة على كونه حقيقة فيه فى المقام الاول اوله فى هذا المقام اعنى بيان المراد منه .

فتلخص من هذين المقامين ان الكعب موضوع للعظم الصغير المستدير الواقع

فی ملتقی الساق والقدم وان استعماله فی غیره لواتفق لیس حقیقة بل هومجاز لعلاقة وان المراد منه فی الایة الکریمةهوالمعنی الحقیقی له وان المعانی الاخر المذکورة لیست من المعانی الحقیقیة له ولیس مجازاً فیها ویدل علی عدم تعدد معانیه مضافاً علی ما مر ان الله تبارك و تعالی اورد لفظ الکعبین وجعل معناهما حداً للمسح بلاقرینة معنیة ولاقرینة صارفة فثبت ان هذا اللفظ لیس مشترکاً ولامجازاً فیماقیل من المعانی الثلثة اعنی المفصل والقبة والظنبوب المتقاربة للکعب بحسب المکان و المحیط بهذه البیانات یسهل علیه الامر فی جواب الوجوه التی ذکروها لاثبات کون المراد هوالقبة الواقعة فی وسط القدم الطولی .

اما الاجماع فقد ظهر حاله لان المتقدمین لم یظهر منهم قول فضلا من الاتفاق واصرح ما یکون فی مرادهم هو عبارة المفید وقد عرفت استدلال الشیخ لمفادها بروایة الاخوین الصریحة فی المفصل واما من تأخر عن العلامة فهم مختلفون حتی حکی عن شخص واحد قولان کالشهید رضوان الله علیه فانه بعد ماشدد الانکار علی العلامة وقال انه متفرد فی هذا القول ذهب فی الالفیة بما ذهب الیه و قال بمقالته .

وعرفت ذهاب القاسانی والاردبیلی والبهائی الی انه عظم مستدیر و ذهب الیه رئیس المحققین رضوان الله علیه فی طهارة ودائع النبوة و کشف الحجاب عن الوجه المطلوب بحیث لایبقی للناظر فیها ریب وکان استادنا الاعظم یری هذا الرای علی ان الاجماع لیس من الادلة کماقرر فی محله ودعوی السید رضوان الله علیه الاجماع فی کتبه فلاجل دخول المعصوم المفقود فی المقام ومقالته فی الاصول مشهورة مسطورة فی کتابیه الذریعة والشافی واما الاجماع بغیر انضمام قول المعصوم فلیس بحجة لعدم الملازمة بینه وبین الواقع .

واما تنصیص اهل اللغة فقدعرفت ایضاً ان المعنی الحقیقی للکعب هو العظم المستدیر وانه لم یستعمل فی قبة القدم مع ان الاستعمال اعم واما روایتی میسّر فقد عرفت عدم دلالتهما علی مرامهم بل دلالتهما علی المقصود اظهر و کذلك روایة ابی نصر المتقدمة .

قال المحقق البهائى فى مشرق الشمسين بعد نقل رواية ميسّر وقوله ووصف الكعب فى ظهر القدم ولايخفى على من له انس بلسان القوم ان ماتضمنه هذا الحديث من قول ميسّر ان الباقر عليه السلام وصف الكعب فى ظهر القدم يعطى انه عليه السلام ذكر للكعب اوصافاً ليعرفه بها السائل ولو كان الكعب هذا المرتفع المحسوس المشاهد لم يحتج الى الوصف بل يكفى ان يقول هو هذا .

واما الروايات المشتملة على عدم استبطان الشراك فلادلالة فيها ولاتائيد لان بعض النعال يعقد شراكها عند المفصل فلايجب الاستبطان. ولذا عرفه العلامة فى التذكرة انهما العظمان فى وسط القدم وهما معقد الشراك اعنى مجمع الساق والقدم وقال ذهب اليه علمائنا اجمع فجمع بين معقد الشراك و مجمع الساق والقدم و وسط القدم ومن هذا التعريف يتفطن الناظر فيه ان المقصود من الوسط فى تعاريف القوم هو الوسط العرضى وان معقد الشراك فى النعال ليس هو الوسط الطولى من دون اختلاف فى النعال .

فحيث انه رحمه الله كان يرى هذه التعاريف متحدة المفاد ورأى الشيخ والمحقق يستدلان لها برواية الاخوين والشيخ بروايتى ميسر نسب القائل بغير هذا القول الى عدم التحصيل ولم يبين قائل ذلك القول والظاهر من كلماته ان القائل من العامة لانه ادعى فى بعض كتبه اجماع علمائنا على ماذهب اليه و مع عدم القائل لايصح نسبه عدم التحصيل اليه .

ثم ان البهائى رحمة الله عليه بذل وسعه فى رفع الاعتراض عن العلامة ره فى كتبه الثلاثة واورد الدلائل على صحة معتقده من اراد الاطلاع عليها فليراجعها فلاينبغى لنا التطويل بذكرها و تميز الصحيح من السقيم منها الا ان حمله النتو المستفاد من كلمات القوم بالنتو الغير المحسوس لينطبق على العظم المستدير بعيد فى غاية البعد .

ثم ان مقتضى عطف الارجل على الرؤس هو الاكتفاء بمسح بعض الرجل لمكان الباء ومقتضى ادخال لفظ الى على الكعبين اللتى مفادها الحد ووجوب ايصال

المسح الى الكعب فيجب القول بتبعيض العرض و استيعاب الطول اعمالا لهاتين الحرفين ولايصح القول بالاستيعاب طولا وعرضا لاستلزامه اهمال الباء والعطف على محل الرؤس وهوخلاف الظاهر و كذا القول بالتبعيض مطلقاً لاستلزامه اهمال الى فالرواية الظاهرة فى الاستيعاب يحمل على الاستيعاب الطولى كماعرفت فى جواب اعتراض الشهيد ويكشف عن ماذكرناه رواية الاخوين التى تبين مفاد الاية .

قال فيها ثم قال ان الله عزوجل يقول ياايها الذين آمنوا اذاقمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم فليس له ان يدع شيئاً من وجهه الاغسله وامران يغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع من يديه الى المرفقين شيئاً الاغسله لان الله يقول اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ثم قال فامسحوا برؤسكم و ارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشىء من راسه اوبشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقداجزئه ويكشف صحيحة زرارة اوحسنته عن ابى جعفر عليه السلام حين يسئله من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يازراره قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونزل به الكتاب من الله لان الله عزوجل يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغى ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال و ارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للناس فضيعوه الحديث فهاتان الصحيحتان لم تبقيا لاحد كلاماً فى وجوب الاستيعاب الطولى و كفاية البعض العرضى بمايسمى مسحاً لمارات من قوله بشىء والى الكعبين والاستدلال بوصل الرجلين بالراس الكاشف عن اتحاد الحكم فى التبعيض فكل رواية حاكية عن غير ماذكر فيجب حملها على ماذكر مع الامكان وطرحها مع عدمه .

واما رواية ابن ابى نصر المروية عن الرضا عليه السلام فلاينافى بينها و بين ظاهر الاية ومفاد الروايتين الصحيحتين لانها كما بينا سابقاً مسوقة لبيان كيفية المسح وليست

ناظرة الى الاستيعاب والتبعيض لان المسح بالكف لاينافى الاكتفاء بمسمى المسح فقوله عليه السلام لا الا بالكف بعد السؤال عن الاصبعين ظاهره اولوية الكف من الاصبع اوعدم جواز الاصبع وتعين الكف واين هذا من وجوب استيعاب ظهر القدم اووجوب كون المسح بكل الكف فليس فى الرواية لفظ الكل فى طريق الكلينى وهو اضبط من غيره ولايطمئن النفس لوجوده فى غير طريق الكلينى لان الظاهر عدم تعدد الرواية فالتعارض بحسب الظاهر بينها وبين مايدل على كفاية المسح بالاصبع فمن يعمل برواية الاصبع عليه ان يحمل الصحيحة على استحباب المسح بالكف واما رواية عبدالاعلى عن ابى عبدالله عليه السلام فهى ايضاً لاتدل على الاستيعاب قال قلت لابى عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على اصبعى مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل ماجعل الله عليكم فى الدين من حرج امسح عليه لان مقصود السائل استعلام حكم المرارة وجواب الامام عليه السلام مقصور لبيان تنزل المرارة منزلة البشرة فى المسح عليها وحمل ايضاً على الاستحباب والقول بجريان قاعدة نفى الحرج فى المستحبات وعلى استيعاب المرارة لجميع الاصابع ويدل على عدم وجوب استيعاب ظهر القدم حسنة الحلبى الامرة باخذ البلل من اللحية والاخبار الامرة باخذ البلل من الحاجب اواشفار العين لمسح الرأس والرجلين ضرورة عدم كفاية بلل الحاجب واشفار العين لمسح ظهر القدم مستوعباً و كذا ماورد فى جواز ادخال اليد فى الخف المخرق للمسح كمرسلة الصدوق ورواية جعفر بن سليمان .

ومايدل على اجزاء مسح موضع ثلث اصابع من الراس والرجلين كرواية معمر بن خلاد قال فى المدارك واعلم ان المصنف (ره) فى المعتبر والعلامة (ره) فى التذكرة نقلا اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام على انه يكفى فى مسح الرجلين مسماه ولو باصبع واحدة واستدلا عليه بصحيحة زرارة المتقدمة و لولا ذلك لامكن القول بوجوب المسح بالكف كلها لصحيحة احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا عليه السلام حيث قال فيها فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه قال لا الا بكفه فان المقيد يحكم على المطلق ومع ذلك فالاحتياط هنا ممالاينبغى تركه لصحة الخبر

وصراحته واجمال ماينافيه انتهى .

وقدعرفت ان الصحيحة خالية عن لفظ الكل كما انه قدس سره ايضاً لم ينقل لفظ الكل وليس فى صدر الرواية ايضاً لفظ الكل فانه قال فوضع كفه على اصابعه فمسحها الى الكعبين فلادلالة فى الصحيحة على وجوب المسح بكل الكف و مع فرض الدلالة لايمنعها الاجماع المنقول لعدم الملازمة بينه و بين الواقع .

فقوله قده فالاحتياط هنا ممالاينبغى تركه ليس على ماينبغى لان مورد الاحتياط الشك المفقود فى المقام واما صراحة الخبر فى كون المسح بالكف فهو حق و اما كل الكف فليس بصريح فيه .

واما اجمال ماينافيه فقدعرفت ان الصحيحتين الدالتين على كفاية البعض فليس فيهما اجمال ولامنافاة مع الصحيحة و انما المنافى له هو ما يصرح بكفاية الاصبع ولااجمال فيه .

قال شيخنا الانصارى رضوان الله عليه وفى المدارك لولااجماع المعتبر والمنتهى لامكن القول بالمسح بكل الكف لصحيحة ومال اليه المحقق الاردبيلى و فيه ان الصحيحة لاتكون دليلا ولااجماع المعتبر والمنتهى مانعاً .

اما الاول فلمعارضتها بحسنة زرارة بابن هاشم وفيها بعدالاستشهاد على وجوب الاستيعاب فى الغسل بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال ثم قال تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فاذامسحت بشىء من رأسك او بشىء من قدميك مابين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزئك فان المتفرع على التبعيض المستفاد من الاية هوالمسمى فى العرض لوجوب استيعاب مابين الكعب والاصابع فى الطول اجماعا خصوصاً مع ان الاستيعاب فى العرض و كفاية المسمى فى الطول لم يقل به احد فالرواية كالصريحة فى عدم وجوب المسح بكل الكف على وجه لايقبل التقييد لصحيحة البزنطى و نحوها حسنة الحلبى بابن هاشم الواردة فى اخذ ناسى المسح البلل من لحيته لمسح راسه ورجليه فان المأخوذ من اللحية لايكفى لمسح الراس والرجلين بالكف كلها .

هذا ماحضرنا من الاخبار التى يعمل بسندها صاحب المدارك ثم استدل بالاخبار الغير الصحيحة ثم قال واما اجماع المعتبر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح لاظهر القدم بل مقدار موضع الكف منه نعم لوفهم من كلامهما ما فهمه جده قده في الروض من دخول جواز مسح مقدار الاصبع فى حيّز الاجماع اتجه ماذكره من منافاة هذا الاجماع للصحيحة لكنك عرفت فساد هذه الاستفادة فى مسئلة مسح الراس فالاولى حمل الصحيحة على الاستحباب وان بعد ويؤيده بعد جهل البزنطى بالواجب من المسح الى زمان السؤال انتهى .

وكانه قدس سره لم ينظر الى المدارك حين نقل مانقل منه لان ما فى المدارك هو اجماع المعتبر والتذكرة كما نقلنا منه وليس من المنتهى اسم ولارسم .

وقوله لمعارضتها بحسنة زرارة فيه ان مانقله صاحب المدارك من الصحيحة ليس فيه لفظ الكل فلاتعارض بينها وبين الحسنة فلاتدل الصحيحة على كل الكف وقوله قده فالرواية كالصريحة الى قوله لايقبل التقييد بصحيحة البزنطى حق متين لامرد له الا ان صحيحة البزنطى لادلالة فيها على مايخالف اطلاق الحسنة لو كانت قابلة للتقييد .

واما قوله واما اجماع المعتبر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل لاظهر القدم فيقرب من الصحة لان العلامة نسب فى المختلف الاكتفاء باصبع واحدة فى مسح الراس والرجلين الى المشهور بين علمائنا ونقل عن الشيخ فى النهاية عدم جواز المسح باقل من ثلاث اصابع مضمومة مع الاختيار فكيف يدعى الاجماع على الاكتفاء باصبع واحدة .

واما عبارة المعتبر فلها ظهور فيمافهمه صاحب المدارك لانه قال فيه ولايجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفى من رؤس الاصابع الى الكعبين و لو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام ولكنها ليست بصريحة فيه فيمكن جعل مرجع الكناية هو الجملة الاولى اعنى قوله ولايجب استيعاب الرجلين بالمسح لامجموع هذه الجملة وجملة بل يكفى الخ الا ان ذكر الاجماع بعد الجملتين ظاهر

فى ما قاله صاحب المدارك فكيف كان فالاجماع المنقول ليس من الادلة التى تقيد به الروايات الصحيحة ولايكشف عن الواقع لعدم الملازمة بينهما وانمايصح تاييد الادلة به فقط .

والحاصل ان مفاد الاية والروايات هو كفاية المسح ببعض الرجل فى ظهره بين الاصابع والكعب ولم يتعين سعة البعض عرضا فيكفى المسمى والتقييد بثلاث اصابع اومقداره او كون الماسح هو الكف دون غيره يحمل على الاستحباب اوالتقية لمامر فى مسح الراس من ذهاب ابى حنيفة الى وجوب ثلث اصابع واما ادبار المسح بجعل الكعب مبدءاً للمسح وايصاله الى الاصابع فقدعرفت سابقاً جوازه لماعرفت من ان الى للحد وعدم كونها للغاية وقدمر الكلام فيه فالمقصود مسح ما بين الكعب واطراف الاصابع وليس الاقبال فى مسح الرجل ممايتصرف اليه الاطلاق كالبدئة فى غسل المرفق لاختلاف وضع العضوين و كون البدئة فى المرفق من المتعارف وعدم كونها فى الرجل كذلك فكل مالم يصرف الاطلاق صارف يبقى على حاله .

وعلى جواز المسح مقبلا ومدبراً روايات منها مارواه حماد بن عثمان فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام قال لاباس لمسح الوضوء مقبلا ومدبراً ومنها فى الصحيح عن حماد بن عثمان عن ابى عبدالله عليه السلام قال لاباس بمسح القدمين مقبلا ومدبراً و منها مرسلة يونس قال اخبرنى من راى اباالحسن عليه السلام يمسح ظهر قدميه من اعلى القدم الى الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم ويقول الامر فى مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا ومن شاء مسح مدبراً فانه من الامر الموسع انشاءالله .

فليس فى جواز النكس اشكال الا ان الناظر فى الروايات لايرتاب ان مسح النبى صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام كان على الاقبال فلاينبغى ترك التاسى ومغايرة المسح لما هو المعمول عندهم صلوات الله عليهم وان كانت المغايرة جائزة عندهم فالاولى والافضل فى مسح الرجل البدئة من الاصابع والانتهاء الى الكعب لايقال ان مرسلة يونس على خلاف ماذكرت لان اباالحسن مسح مقبلا ومدبراً لان عمل ابى الحسن كان للتعليم وبيان الحكم .

فى وجوب المسح على البشره

واما وجوب كون المسح على البشره اعنى عدم تمامية امر الوضوء مع الحائل فمما لايحتاج على دليل يدل عليه ضرورة عدم كون الحائل من الرجل فقوله عظم ثنائه وارجلكم كاف فى منع كفاية الحائل ولافرق بين الخف وغيره من اقسام الحائل من الجورب والشمشك والخرموق وغير ماذكر ممايمنع وصول المسح الى البشرة لان من الواجب مسح الرجل وهويفقد بوجود كل حائل والحاصل ان الموجب لبطلان الوضوء وعدم انتزاع الطارة منه هوالاخلال باحداجزائه غسلاكان اومسحاً وجهاً كان اويداً راسا كان اورجلا فماورد من المنع من المسح على الخف فلاجل ذهاب العامة الى جواز المسح على الخف ووقوع السؤال عنه لا لانه مخصوص بالمنع .

فانظر الى رواية الكلبى النسابة فى حديث قال قلت له ما تقول فى المسح على الخفين فتبسم ثم قال اذاكان يوم القيمة ورد الله كل شيء الى شيئه و رد الجلد الى الغنم فترى اصحاب المسح اين يذهب وضوئهم اماترى ان المخل بامر الوضوء هوعدم وصول المسح الى عضو اصحاب المسح وفى رواية محمد بن مسلم عن احدهما نهى المسح على العمامة والخف فالروايات الواردة فى منع المسح على الخف باسرها تدل على عدم جواز المسح على الحائل فبطلان الوضوء وعدم حصول الطهارة به فى صورة وقوع الغسل اوالمسح على الحائل كائناً ما كان ممالاينبغى الشك فيه ولايليق بالبحث عنه الان اكثر الروايات وردت مورد الخف وماورد فى غيره اقل روى زرارة فى الصحيح عن ابى جعفر عليه السلام قال سمعته يقول جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبى صلى الله عليه وآله وسلم وفيهم على عليه السلام وقال ماتقولون فى المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبه فقال رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح على الخفين فقال على عليه السلام قبل المائدة او بعدها فقال لاادرى فقال على عليه السلام سبق الكتاب الخفين انما انزلت المائدة قبل ان يقبض

شهرین اوثلثة ولایدل سئواله علیه السلام عن زمان رویته قبل المائدة او بعدها علی تصدیقه قبل المائدة بل کان توطئة للاستدلال بالایة علی عدم جواز المسح علی الخف فی ذلك الزمان وهو اعم من صدق دعوی مغیرة و کذبها بل الظاهر ان دعوی الرؤیة انما کانت علی طبق هوی عمر بل لایبعد کون غرضه من جمع اصحاب النبی صلی الله علیه وآله وسلم هو اجراء مقصوده من تجویز المسح علی الخف واضلال الناس عن الطریق المستقیم فانه قد اعترف بسماعه عن رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم انه یقول اعلمکم علی بن ابی طالب وقال لولا علی لهلك عمر .

وقد صرح امیر المؤمنین بعدم جواز المسح علی الخف واستدل بالایة وهو ما رجع عن قصده فجزاه الله عن الاسلام والمسلمین اوفی الجزاء ویدل علی عدم رجوعه روایة رقبة بن مصقله قال دخلت علی ابی جعفر علیه السلام فسئالته عن اشیاء فقال علیه السلام لی اراك ممن یفتی فی مسجد العراق فقلت نعم فقال لی ممن انت فقلت ابن عم لصعصعة فقال مرحبا بك یا ابن عم صعصعة فقلت له ما تقول فی المسح علی الخفین فقال کان عمر یراه ثلثا للمسافر ویوماً ولیلة للمقیم وکان ابی لایراه فی سفر ولاحضر فلما خرجت من عنده فقمت علی عتبة الباب فقال لی اقبل یا ابن عم صعصعة فاقبلت علیه فقال ان القوم کانوا یقولون برایهم فیخطئون ویصیبون وکان ابی لایقول برایه فتری انه حکم بالجواز وجعل للمسافر ثلثا وللمقیم یوما ولیلة فما تنبه عن تنبیه امیر المؤمنین علیه السلام قال صاحب الجواهر ومن العجب ان عمر قد ینهیه امیر المؤمنین ولم ینبه .

فالحاصل ان عدم جواز المسح علی الحائل مما لااشکال فیه عند الامامیة وما ورد من عدم استبطان الشراك عند المسح فقد عرفت فی مسح الکعب ان النعال مختلفة فی الشراك فبعضه لایمنع من ایصال المسح الی الکعب والاستیعاب الطولی کما ان ماورد ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم مسح علی الخفین یجب حمله علی ما کان ظهر القدمین منه مشقوقا بحیث لایمنع المسح علی البشرة والروایات علی عدم الجواز کثیرة و عند الامامیة من البدیهیات واما الشعر النابت فی ظهر القدم المانع من وصول الید الی البشرة فان عد مثل الحائل الخارجی فیجب ایصال المسح الی البشرة و ان حسب

من اجزاء القدم فهو متحد معه كما ان اللحية متحدة مع الوجه والاشبه الثانى لانه ليس من الخارج و كونه من النوادر لايخرجه من اجزاء القدم المتحد معه فيصدق انه احاط به الشعر ويمكن التفصيل بين الشعر الخارج عن المعتاد وبين المعتاد .

هذا كله حكم المختار واما مع الاضطرار فيختلف الحكم ويتبدل الى الجواز بل الى الوجوب فى بعض الموارد والاضطرار قدينشاء من التقية وقدينشاء من غيرها فلوكان منشائه التقية فمقتضى مذهب الامامية تطبيق العمل على ما يقتضيه التقية فيختلف حسب اختلاف المقامات فقد يقتضى اخفاء العمل عن المخالف ومنعه عن الاطلاع عليه وقديقتضى اظهار الموافقة معه من حيث العمل وقديقتضى اظهار الموافقة مع المخالف من حيث الاعتقاد ايضاً فيجب فى كل موارد ملاحظة مقتضاه و تطبيق العمل عليه .

والحاصل ان التقية عذر من الاعذار يختلف غاية الاختلاف بسبب اختلاف الازمنة والامكنة ومراتب اقتدار المخالف وسلطنته وعناده وعصبيته و قوته و ضعفه بل علمه وجهله فالواجب اتيان الفعل على وجه لاتترتب عليه منقصة اوضرر لابالنسبة الى الفاعل ولاالى غيره من غير فرق بين اقسام المنقصة والضرر الراجعة الى النفوس اوالاعراض اوالاطراف اوالاموال بمالايتحمل عليه عادة سواء كان الضرر فعلياً عاجلا اوكان لاحقاً آجلا .

وكان اهتمام الائمة فى التقية فوق مايتصور حتى قال ابوعبدالله عليه السلام التقية دينى ودين آبائى وفى صحيحة ابى عمر قال يا اباعمر تسعة اعشار الدين فى التقية ولادين لمن لاتقية له ويكفى فى شدة الاهتمام بها تجويز سب امير المؤمنين عليه السلام و كذا جواز اجراء كلمة الكفر على السان فانظر الى قول امير المؤمنين فى رواية رواها فى الاحتجاج حين قال وآمرك ان تستعمل التقية فى دينك فان الله عزوجل يقول لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياءِ من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله شيء الا ان تتقوا منهم تقية وقداذنت لك فى تفضيل اعدائنا ان الجائك الخوف اليه وفى اظهار البرائة ان ملك الرجل عليه وفى ترك الصلوات المكتوبات ان خشيت

على حشاشتك الافات والعاهات و تفضيلك اعدائنا عند خوفك لاينفعهم ولايضرنا وان اظهار برائتك عند تقيتك لايقدح فينا ولاتبرء منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك لتنقى على نفسك روحها التى بها قوامها ومالها الذى بها قيامها وجاهها الذى به تمكنها وتصون بذلك من عرف من اوليائنا و اخواننا فان ذلك افضل من ان تتعرض للهلاك وتنقطع به عن عمل فى الدين وصلاح اخوانك المؤمنين و اياك ثم اياك ان تترك التقية التى امرتك بها فانك شاخط بدمك و دماء اخوانك متعرض لنفسك ولنفسهم للزوال مذل لهم فى ايدى اعداء الدين وقد آمرك الله باعزازهم فانك ان خالفت وصيتى كان ضررك على اخوانك و نفسك اشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا .

فما ابقى عليه السلام مورداً يتوهم عدم جواز التقية فيها الا القتل والخروج عن الدين ليسا موردين للتقية بل مشروعيتها لحفظ النفوس والثبات فى الدين و حفظ النواميس وترويج الاحكام والناظر فى هذه الرواية لايحتاج الى دليل يستدل به على اصل مشروعية التقية اوتشخيص موردها وفيها دلالة على تقدم ادلة التقية على ادلة الاحكام الواقعية بل تكشف عن ان بالتقية قوام مذهب الامامية و ان فى ترك التقية ذهاب الملة القويمة .

(وبالجملة) جميع التقية الاتيان بالاعمال على طبق الواقع مما لااشكال فيه والامر فى خصوص المسح على الخفين اظهر واسهل واما اشتراط عدم المندوحة فى التقية وعدمه فقد ظهر من ما مر من اختلاف الاقتضائات بحسب اختلاف المقامات فان امكن التخلص عن المخالفين باخفاء العبادة عنهم من دون استتباع الاخفاء ضرراً آخر مثل ان يتهموه ترك العبادة او يتفحصوا عن حاله فيقفوا على اعماله وينعكس ويشتد الامر عليه ومن دون ان يكون فى اظهار الموافقة آثار يتوقف عليها امر دينه ودنياه الازم فى المعيشة تفوت بالاخفاء .

وبعبارة اخرى يمكنه التحرز عن ضرر من يتقيه عاجلا وآجلا وجب عليه الاتيان بالواقع واخفاء العبادة لان الحكم الواقعى يتنجز عند فقد المانع و وجود

الشرائط والعذر الممكن الارتفاع كالعدم مالم يكن في رفعه عسر ولاضيق ولاخروج عن العادات واما في صورة العسر والضيق والخروج عن العادة التى يستلزم الضيق او اقتضاء المقام اظهار الموافقة معهم لمصلحة من المصالح التى لايجوز تفويتها اودفع مفسدة يجب دفعها فلايجب الاخفاء بل لايجوز ويجب اظهار الموافقة ودرك المصلحة اودفع المفسدة او كلاهما الا ان في هذا الفرض خروجاً عن محل الكلام لان مقتضى وجوب اظهار الموافقة فقدان المندوحة وعدم امكان التخلص فهذا المورد من موارد فقدان الشرط لاعدم الاشتراط الا ان يقال ان اظهار الموافقة قد يمكن مع الاتيان بالواقع بتكرار العبادة ويدفع بان مادل على الحث على الموافقة ظاهر في كفاية العمل عن الواقع فلايجب التكرار اذا ورد الامر بتطبيق العمل مع اعمالهم واما اذا كان المقصود حفظ الصورة ودفع الضرر فقط فيجب التكرار لان حفظ الصورة يحصل باتيان صورة العبادة ولو كانت باطلة وهذا الاتيان ليس من امتثال امر العبادة فلابد له من تكرار العبادة اعنى اتيان العبادة على وجه صحيح .

والحاصل ان الضرر الواجب الدفع قد يترتب على مخالفة العمل مع عمل المخالف وقد يترتب على ترك الموافقة فيدفع بالموافقة ففي الصورة الاولى التى هى المتبادرة من التقية يشترط عدم المندوحة لان التقية من الاعذار والعذر اذا يرتفع بالرفع من غير عسر ولاحرج يجب رفعه و اما في الصورة الثانية لايشترط عدم المندوحة ناظرة الى تلك الصورة مثل رواية ابن ابى نصر عن ابراهيم بن شيبة قال كتبت الى ابى جعفر الثانى عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين و هو يرى المسح على الخفين اوخلف من يحرم المسح على الخفين وهو يمسح فكتب عليه السلام ان جامعك واياهم موضع لاتجد بدأ من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم فان سبقك الى القرائة فسبح فانها صريحة في اعتبار تعذر ترك الصلوة معهم و عدم امكان التخلص عنهم .

وقول ابى جعفر عليه السلام في رواية زرارة التقية في كل ضرورة و صاحبها اعلم بها حين تنزل به ظاهر في اعتبار الضرورة و كذلك معمر بن يحيى عن ابى جعفر عليه السلام

قال التقیة فی کل ضرورة .

ویدل ایضاً علی اعتبار عدمها ماورد من النهی عن الصلوة خلف الناصب الا مع الخوف علی النفس ان تشتهر ویشار الیه و الامر بالصلوة فی البیوت ثم الصلوة معهم وجهل هذه الصلوة تطوعاً و کذلك ما یروی عن قول العالم انه قال و لایقبل خلف احدالاخلف رجلین احدهما من تثق به و بدینه وورعه وآخر من تتقی سیفه و سوطه وشره وبوائقه وشنیعته فصل خلفه علی سبیل التقیة والمدارات واذن لنفسك واقم واقرء فیها فانه غیر مؤتمن به .

بل یکفی فی اعتبار عدم المندوحة کونها ای التقیة من الاعذار فان الاعتذار بالعذر موجه عند عدم امکان رفعه .

واما القول بکون التقیة اوسع الاعذار فلایجب فی رفعها العلاج والحیل فلیس فی الاخبار مایدل علیه بل ظاهرها المنافات کماعرفت ولیس فی الروایـات المجوزة اطلاق یشمل صورة وجود المندوحة وفی المقارنة بین الثلج والعدو فی الحکم اشعار باتحاد الحکمین فی هذین الموضوعین روی ابوالورد عن ابی جعفر قال قلت لابی جعفر علیه‌السلام ان اباضبیان حدثنی انه رای علیا علیه‌السلام اراق الماء ثم مسح علی الخفین فقال کذب ابوضبیان اما بلغك قول علی علیه‌السلام فیکم سبق الکتاب الخفین فقلت هل فیها رخصة فقال لا الامن عدو تتقیه اوثلج تخاف علی رجلیك ولایخفی ظهورها فی اتحاد حکم الثلج والعدو وهی من الادلة علی کفایة المسح علی الخفین فی غیر التقیة من الضرورة ایضاً وقال صاحب المدارك ان اباالورد مجهول ونقل عن المجلسی فی وجیزته وابی الحسن فی بلغته انه ممدوح وفی طریق هذه الروایة من اجمعت العصابة علی تصحیح ما تصح عنه وهو حماد بن عثمان لان الشیخ رواها باسناده عن الحسین بن سعید عن فضالة عن حماد بن عثمان عن محمد بن النعمان عن ابی الورد فلااشکال فی سنده انما الاشکال فی عموم دلالته علی مطلق الضرورة مع تخصیص الامام بالثلج وبطلان القیاس و لها ظهور فی کون الثلج مثالا و کون الرخصة لاجل الخوف علی الرجلین وقدیؤید التعمیم بفحوی اخبار الجبائر وقدیقال بانجبار دلالتها بعدم اقتصار

الاصحاب على الثلج واطلاقهم الضرورة ولودار الامر بين غسل الرجل و بين مسح الخف قدم الغسل على المسح لانه اقرب الى التمكن من اتيان المسح على الرجل وهو احد اجزاء الوضوء والمسح لا يرتبط بالمكلف وابعد من التمكن من المسح لان الغاسل قديمكن له اخفاء الامر عن من يتقيه ومسح الرجل فى حين اشتغاله بالوضوء ولا تيسر للماسح فالغسل ارجى لحصول المقصود وفى صورة تعين المسح يجرى فيه كل ما كان يعتبر فى مسح الرجل لان الخف حين الاضطرار بمسحه منزل منزلة الرجل ومسحه منزلة مسحه والامور المعتبرة فى المسح من الاستيعاب الطولى و كون المسح على الظاهر وعدم كونه بالماء الجديد و كونه من نداوة الوضوء معتبرة فى المسح على الخف لعدم اختصاصها بالجزء الاصلى.

واما مادل بظاهره على عدم جواز المسح على الخف ولو تقية وان المسح على الخف لا تقية فيه فهو مختص بالائمة لان آرائهم فى المسح على الخف وشرب المسكر ومتعة الحج معروفة مشهورة بحيث لايمكن اخفائها لان امير المؤمنين عليه السلام كان يحتج على عدم جواز المسح على الخف فى زمان من تقدم زمانه مع اصرار الثانى على المسح والمنع عن المتعة من دون خوف وتقية فكانهم عليهم السلام مخصوصون فى ترك التقية فى بعض الاحكام ولايبعد اختصاصهم ببعض الاحكام لما فيه من المصالح الخفية التى لاتصل اليها ايادى افكارنا .

ويمكن ان يكون عدم تقيتهم عليهم السلام لاجل استحضار عامة المخالفين واطلاعهم على فتاويهم عليهم السلام بحيث لايتصور فى التقية اثر من الاثار لان التقية لاجل اخفاء الاعتقاد اواخفاء العمل و كلاهما مفقودان بالنسبة اليهم .

روى زرارة فى الحسن بل الصحيح قال قلت له فى مسح الخفين تقية فقال ثلثة لا اتقى فيهن احداً شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احداً فالتقية بالنسبة الينا عذر فان فى تركها مظنة للضرر و هى موجبة للخوف فمقتضى القاعدة العمل بموجبها دفعاً للضرر و اما الائمة فهم لا يتقون لما يرون من المصالح فى اظهار العمل وعدم اخفائه .

والحاصل ان نفى التقية بالنسبة الى بعض الاشياء مخصوص بهم عليهم السلام .

واما غيرهم فالتقية فى كل شيء يخاف منه مالم يصل الى النفس .

فيحصل من جميع ماذكرناه ان الاحكام الواقعية المتعلقة بالمكلفين قديتبدل فى مرحلة التنجز بحكم آخر لمايمنع الاحكام الواقعية من الاعذار و ليس هذا التبدل من اختلاف الاحكام لموضوع من الموضوعات فى مرحلتى الثبوت والتعلق فالاحكام العذرية مما يكتفى بها عن الواقع فى مرحلة الاتيان فالماسح على الخف حكمه الواقعى هو المسح على البشرة و كذلك غاسل البشرة الا ان الضرورة اقتضت تبديل البشرة الخف اوالمسح بالغسل لان الواجب الواقعى تبدل بواجب آخر بل الوضوء ليس من الواجبات الشرعية بل هو منشأ لانتزاع الطهارة التى هى شرط لصحة الصلوة فاذا منع مانع عن الاتيان به على الوجه المقرر فى الشرع الانور و اقتضى المانع تبديل جزء منه بجزء آخر او كيفية منه بكيفية اخرى و لم يمكن التخلص منه من غير يكتفى بماامكن لان الشارع اكتفى به فى مرحلة المنشائية للطهارة وقديكتفى بالفاقد المجزء اوالشرط للضرورة فالمسح على الخف او غسل الرجل ليسا جزئين للوضوء عند الضرورة فى مقام الجعل وليس للوضوء فردان احدهما للمختار والاخر للمضطر بل الوضوء مركب من اجزاء مخصوصة ويعتبر فيه شرائط خاصة فى مرحلة الجعل و هذا المركب المخصوص منشاء لانتزاع الطهارة فاذا منع مانع من الجزء اوالشرط فى مقام الاتيان يتبدل الجزء او الشرط اويؤتى بالفاقد للجزء اوالشرط اكتفاء به عن المركب الواقعى و ليس الاكتفاء من اختلاف الحكم باختلاف الموضوع فى الواجبات سواء كانت واجبات شرعية اصلية اوواجبات مقدمية عقلية فاختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات امر والاختلاف فى مرحلة الاتيان بالاكتفاء بمايغاير الواقع امر آخر ففى المقام لم يتبدل الموضوع و لم يختلف الحكم لان المعذور المضطر ليس موضوعا فى قبال المختار فالاعذار لاتوجب حدوث عنوان خاص وموضوع مخصوص فى مرحلة الواقع بل هى موانع للاتيان بالواقع على الوجه المقرر توجب الاكتفاء بامر مغاير للواقع .

فلواتى بالواقع ولم يراع العذر كان صحيحاً وان كان فى ترك التقية عصيان مع ترتب الضرر و تجرّ مع عدم الترتب و كذا لاعذار الاخر ولاينتقض بالسفر لاشتماله على خصوصية مخصوصة مفقودة فى بقية الاعذار فان القصر والافطار مماتصدق به على العباد فالاتيان بالواقع رد للصدقة وهذه الخصوصية مفقودة فى الاعذار الاخر

نعم لووصل امر العذر الى مرتبة من الشدة بحيث لايمكن الامتثال بالاتيان بالواقع لشدة الاهتمام والاعتناء بذلك العذر يجب العمل على طبق العذر فى صورة التخلف يجب الاعادة ومع فوات الوقت القضاء فهذه الشدة مرتبة زائدة على نفس العذر تحتاج الى دليل مثبت منفية بالاصل لعدم المنافات بين صحة العمل والاجزاء به وبين تحقق العصيان بمخالفة التقية مثلا مالم يثبت تخصصه بخصوصية مانعة من تحقق الامتثال كالسفر و ظهر مما تقدم عدم جواز مبادرة ذوى الاعذار الى الاعمال قبل تيقن العذر و فى سعة الوقت لان العذر لم يتنجز ولم يتحقق فى صورة احتمال ارتفاعه قبل تضيق الوقت فالمانع من العمل على طبق الواقع لايعنون بعنوان العذر الا مع منعه عنه فى طول الوقت وتمامه فالمنع فى بعض الوقت ليس عذر الامكان الاتيان بعد ارتفاعه قبل انقضاء الوقت ومصادفة العمل بالمانع فى بعض الوقت لاتكفى لتبديل الحكم الواقعى بغيره اوببعضه لعدم تحقق العجز فى سعة الوقت فالاكتفاء والاجتزاء بغير الواجب من القادر بالاتيان به ينافى وجوبه العينى ويشابه الوجوب التخييرى مع ان البدل ليس بواجب فى عرض المبدل منه بل هومما اكتفى به الشارع عن الواجب المبدل منه فى صورة العجز عن اتيان المبدل والمفروض عدم تحقق العجز قبل ضيق الوقت والوضوء و ان كان شرطاً لصحة الصلوة و ليس بواجب من الواجبات يستقل بنفسه الا ان شرطيته لاجل كونه منشأ لانتزاع الطهارة فالشرط بحسب الحقيقة الطهارة المنتزعة من الغسلتين والمسحتين وهـذا المنصب اعنى المنشائية ثابت للغسلتين والمسحتين على البشرة مهما امكن واذاتعذر مساس البشرة لتقية اوثلج اوامكن الغسل دون المسح للتقية جعل الشارع الممكن بدلا عن المتعذر ولايتحقق التعذر اذاامكن المبدل منه فى بعض الوقت فلايجوز البدل فى

مرحلة منشائيته لانتزاع الطهارة .

وظهر ايضاً ان زوال المانع عن اتيان الواقع المسوغ لاتيان البدل فی الوقت مع بقاء مقدار يسع العمل كاشف عن عدم تحقق العذر بحسب الواقع لان تحقق العذر يتوقف علی استغراق الوقت بالمانع فيجب علی المصلی بالطهارة المنتزعة عن الوضوء الناقص كالمشتمل علی غسل الرجل اومسح الخف اعادة الوضوء والصلوة معاً لان الحكم الواقعی متنجز بعد ارتفاع المانع لوجود المقتضی و عدم صلاحية وجود المانع فی بعض الوقت لتحقيق العذر وتبديل الواقع بالبدل ولافرق فی وجوب الاعادة بين كون التقية ماذوناً فيه بالخصوص كما نحن فيه اعنی مسح الرجلين و بين مالم يرد فيه اذن بالخصوص لان المناط فی الاجتزاء بالبدل هو العذر المفقود فی المقامين نعم لوفرض افادة الدليل وجب تطبيق العمل مع عمل المخالف من دون جبران و اقتضت المصلحة عدم الاعادة والقضاء والاكتفاء باتيان البدل يسقط الواقع حينئذ اما الادلة الدالة علی بدلية امر عن الواقع مع تعذره فلاتكفی لاثبات الاجتزاء بالبدل مع ارتفاع المانع فی الوقت لعدم تحقق العذر فی هذه الصورة والصورة المفروضة خارجة عن مسئلة الاعذار والاكتفاء بالناقص عن التام او بشیء عن المغاير له لعذر من الاعذار بل شدة الاهتمام بمايترتب علی تطبيق العمل مع عمل المخالف اوجبت الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال كما انه لافرق فی وجوب الاعادة بين كون العذر هو التقية اوامر آخر من الثلج اولبرد اوضرورة اخری لان الاحكام العذرية متوقفة علی تحقق العذر فتدور مداره وجوداً وعدماً .

فماقيل فی المقام من التفصيل بين كون متعلق التقية ماذونا فيه بالخصوص و بين ماكان متعلقها لم يرد فيه نص والحكم بالاجزاء والصحة فی الصورة الاولی وعدم الاجزاء فی الثانية ليس علی ماينبغی لان اختلاف الادلة بالعموم والخصوص لايوجب اختلاف الحكم فی الاجزاء وعدم الاجزاء بعد ثبوت وحدة المناط فيهما فالمسوغ للبدل هو العذر سواء كان ماذونا فيه بالخصوص او بالعموم .

فالمهم فی المقام تشخيص اقتضائات التقية وتميز مقتضياتها فان اوجب المورد

تطبيق العمل مع عمل المخالف لحفظ نفس اودفع تهمة مهلكة فيقوم المأتى بهمقام الواقع ولايجب الاعادة فى الوقت ولاالقضاء فى خارج الوقت ولايجوز الاخفاء بل يجب الاظهار لان الاثر يترتب على مطابقة العمل مع اعمالهم واعتقادهم بان الاتى بهذا العمل انما اتى بهعن صميم القلب لالاجل التقية والتعمية .

والحاصل ان العامل يعمل على طبق ارائهم الفاسدة ليتيقن الناظر اليه انه يعمل على طبق اعتقاده كما مر فى قضية على بن يقطين مع الرشيد وقضية داود الزربى مع المنصور لان اباعبدالله وابا الحسن امراهما بتطبيق العمل مع اعمال المخالف دفعا لتوهم الرفض الذى فيه هلاكهما فكل ما كان المورد يشبه هاتين القضيتين و علم المكلف فعليه اتيان العمل على طبق مرامهم وهويقوم مقام الواقع ولايجب الاعادة والقضاء بل الاعادة والقضاء تنافى ترتب الاثر فى بعض الاوقات فلذا اكتفى الشارع بالماتى مع مخالفته مع الواقع عن الواقع لما فيه من حفظ النفوس فلقدعرفت من القضيتين انهما عليهما السلام لم يامراهما بقضاء ما اتيابه تقية و ان اوجب حفظ الصورة فقط والاتيان بمايشابه اعمالهم لانه مصداق لحفظ النفس الواجب مثلا وكان عدم ظهور المخالفة لاهل الخلاف كافياً فى دفع الضرر فلايقوم الماتى بهمقام الواقع ولاتجزءبه الا مع تعذر الاتيان بالواقع المتحقق بانقضاء الوقت وامتداد العذر الى آخر الوقت واقعاً فزوال العذر فى الاثناء كاشف عن عدم معذوريته سواءكان الاتيان بعداليأس عن ارتفاع العذر اومع عدم اليأس لان اليأس عن ارتفاع العذر لايوجب امتداد العذر الى آخر الوقت فيصح اتيان الايس ويكفى عن الواقع اذااتى قبل ضيق الوقت فى صورة امتداد العذر وعدم كشف الخلاف واما مع كشف الخلاف فيجب الاعادة فى الوقت ومع التسامح وخروج الوقت القضاء .

(وبالجملة) فاختلاف المدرك فى العموم والخصوص لايوجب اختلاف الحكم فى الاجزاء والعدم وانما الفارق هو الخصوصية فى الموارد كما ذكر فعدم الاجزاء ووجوب الاعادة اوالقضاء مستندالى عدم تمامية امر العذر واقتضاء الشرطية عدم صحة المشروط مع فقدنفس الشرط اوفقدخصوصية من خصوصياته الموجب لفقده والتمسك

لعموم الاية لعدم الاجزاء ووجوب الاعادة ليس فى محله لان مفاد الاية هو شرطية الطهارة المنتزعة من افعال الوضوء لصحة الصلوة والقائل بالاجزاء لايمنع هذا المعنى بل يدعى ان الطهارة حاصلة من الوضوء وتبديل المسح على البشرة بغسل البشرة او المسح على الخف مقتضى العذر الموجب لتنزل الخف منزلة الرجل اوتنزل الغسل منزلة المسح ومن البديهيات بين الفريقين ان المتطهر لايجب عايه تحصيل الطهارة الواقعية فالتمسك بالاية اجنبى عن المقام بل اللازم بيان ان العذر الموجب للاجتزاء لايتم امره الا باستغراقه تمام الوقت فالمنع فى بعض الوقت ليس عذراً موجباً لتاثير غير الشرط اثر الشرط .

فالاية تدل على امرين احدهما منشأية هذه الافعال للطهارة والثانى اشتراط صحة الصلوة على الطهارة ولو بمئونة الاخبار ولامعنى للعموم بالنسبة الى هذين الامرين وهذا معنى قول من قال بان اذاللاهمال ولاعموم فى الاية فالمستفاد من الاية كون الطهارة شرطاً لصحة الصلوة و معنى الاشتراط فقد المشروط بفقد الشرط والقائل بالاجتزاء اعنى صحة الصلوة بالطهارة المنتزعة عن الوضوء الناقص بعد زوال المانع يحكم بان وجود المانع عند التوضؤ يكفى فى انتزاع الطهارة من الناقص وبعد الانتزاع يبقى على حاله ما لم تنتقض بالحدث فالحاكم بعدم الكفاية عليه رد هذا الاستدلال بان وجود المانع فى بعض الوقت لايوجب العذر فى تمامه وان الاحكام العذرية تدور مدار العذر وان الحكم الواقعى يتنجز بعد رفع المانع و ان البدل مؤثر فى صورة فقدان المبدل منه وعدم امكانه واما مع الامكان فمقتضى البدلية عدم كفاية البدل لماعرفت مراراً من ان المضطر ليس عنواناً للاحكام بل الاضطرار عذر يمنع من تنجز الواقع ويوجب الاكتفاء بالبدل مادام موجوداً وبعد الزوال يتنجز الحكم الواقعى ويبطل اثار العذر وليس هذا من التمسك بالعموم المصطلح .

كما ان الادلة الدالة على احكام الاعذار ليست مخصصة للعموم المستفاد من الاية لان الاعذار انما تمنع عن الامتثال وتنجز الواقع فالاحكام العذرية مرتبة على الاحكام الواقعية الاولية ولذا يسمى بالواقعية الثانوية فهى ممايكتفى بها بعد التعذر

عن الواقع فهي في طول الواقعي فلو فات عن المكلف الواجب له في زمان العذر يجب القضاء على طبق الواقعي اذا زال حين القضاء .

فالاحكام العذرية بحسب الحقيقة ليست من الاحكام الواقعية فلاتخصص الواقعية بها و كذا لاتقيد بالامكان والاقتدار لان الاقتدار اللازم في مرحلة التعلق ليس هو القدرة التامة بل الملحوظ في هذه المرحلة هو القدرة في الجملة المعبر عنها بالاهلية التي تجامع مع العجز عن الاتيان واما القدرة التامة فهي من شرائط تنجز الاحكام فالمانع الرافع للقدرة عقلا اوشرعاً يمنع تنجز الواقعي ويتبدل الامتثال الذي هو الاتيان بالمأمور به بشيء آخر بتعيين الشارع فجعل البدل في مرحلة الامتثال ليس تخصيصاً للحكم الواقعي ولاتقييداً له وحيث ان رفع اليد عن الواقع لايصح الا بتحقق العذر وقبل انقضاء الوقت لم يتحقق العذر فلايصح الاتيان بغير الواقع الا في صورة الياس عن ارتفاع العذر وعدم كشف الخلاف ففي صورة كشف الخلاف يجب الاعادة ومع التسامح الى انقضاء الوقت القضاء من دون فرق بين الصلوة والوضوء لان صحة الصلوة منوطة بانتزاع الطهارة من افعال الوضوء الواقعية والاكتفاء بالبدل في صورة تعذر المبدل منه المتحقق عند وجود المانع في تمام الوقت فالتفكيك بين صحة الصلوة الماتي بها في سعة الوقت بالوضوء الناقص وصحة الوضوء والحكم ببطلان الوضوء بالنسبة الى الصلوة الاخرى تفكيك بين امرين متحدين في الحكم لان زوال العذر في اثناء الوقت يكشف عن بطلان وضوئه وعدم انتزاع الطهارة منه فكيف تصح الصلوة بغير طهور فصحة الصلوة بالوضوء الناقص و بطلان الوضوء بصلوة اخرى انما يتصور اذا كان الاتيان بالصلوة في ضيق الوقت والعذر ممتداً الى آخر الوقت فيصح حينئذ ان يقال انها عبادة اكتفى بها الشارع فهي عبادة صحيحة تجزي عن الواقع فلايجب الاعادة واما في صورة امكان الاتيان بالواقع فلايصح هذا الاستدلال لان الصغرى اعني كونها عبادة اكتفى بها الشارع غير مسلم لعدم دليل يدل على جواز البدار مع احتمال رفع الاعذار فالاستدلال بكونها ماموراً بها للاجتزاء استناداً الى ان الامر يقتضي الاجزاء في غير محله لما حقق في

محله ان الامر لايقتضى الاجزاء على ان فى المقام ليس امر لان المراد بالامر هنا لابد ان يكون ورود الاكتفاء ولم يثبت الاكتفاء على الاطلاق بل مقتضى كون الاتيان بالناقص من الاحكام العذرية عدم الاكتفاء به مالم يتحقق التعذر .

قال صاحب الجواهر بعد قول المحقق واذازال السبب اعاد الطهارة على قول وقيل لايجب الا لحدث ونقل اختيارات الاصحاب القولين وكيف كان فلاقوى فى النظر الثانى لكونه مأموراً بذلك والامر يقتضى الاجزاء ولاستصحاب الصحة ولما دل على ان الوضوء لاينقضه الاحدث وارتفاع الضرورة ليس منه و لانه حيث ينوى بوضوئه رفع الحدث يجب حصوله لقوله لكل امرىء مانوى انتهى .

اما قوله لكونه ماموراً بذلك والامر يقتضى الاجزاء فان كان المراد من الامر هو التعلق فقد عرفت ان المتعلق هو الطهارة المنتزعة من الوضوء التام فان شرط صحة الصلوة هى الطهارة التى بين الشارع منشأ انتزاعها والاضطرار ليس منوعاً موجباً لصيرورة المضطر موضوعاً فى قبال المختار له حكم مغاير لحكمه بل الاضطرار مانع عن تنجز الحكم الواقعى موجب للاكتفاء بالبدل فى مقام الامتثال فالمأمور به بحسب الواقع ولو فى زمان تحقق المانع هو الحكم الممنوع المتعذر اتيانه وهو المتعلق بالمكلف حين وجود المانع لان المانع لم يمنع من التعلق والتعلق لايشترط فيه القدرة التامة والمضطر ليس موضوعاً مغايراً و ادلة الاعذار ليست بمخصصة للادلة الاولية الواقعية كما عرفت سابقا ولذا يجب القضاء مطابقاً للحكم الاولى مع ان زمان الفوت كان متعذراً .

وان كان المراد من الامر هو مفاد ادلة الاعذار والاكتفاء بالاحكام العذرية عن الواقع فهو دائر مدار تحقق العذر لماتكرر من كون صحة البدل منوطا لعدم المبدل وفقدانه وعدم امكانه وهو لايتحقق مع ثبوت الاختيار و زوال العذر .

واما قوله ولاستصحاب الصحة فيه ان الصحة المستندة الى الاضطرار لايمكن استصحابها مع الاختيار وبعبارة اخرى صحة البدل عند عدم امكان المبدل منه لايمكن استصحابها مع امكانه لايقال ان الاتيان بالبدل اعنى المسح على الخف عند الضرورة

اوجب الطهارة فحصلت ولايحتاج بقاء الطهارة الى وجود العذر دائماً لان المسح على الخف لايصلح لاحداث الطهارة التى هى شرط لصحة الصلوة فى زمان الاختيار وامكان المسح على البشرة بل يحدث طهارة للمكلف تقوم مقام ماهو شرط فى الاختيار عند الاضطرار وان صح اطلاق الطهارة على هذه لان الامر المنتزع عين منشأ انتزاعه فى الخارج فكما ان الوضوء المشتمل على المسح على الخف يكفى لحصول الطهارة عند الاضطرار فكذا لطهارة الحاصلة تأثيرها فى صحة الصلوة تنحصر فى حال الاضطرار فان المنتزع عين المنشاء فى الخارج فهو هو فى الخارج بمعنا انه متحد معه فحكمه حكمه فى النقص والكمال والاجزاء والصحة والبطلان والبدلية عن شىء آخر فالمسح على الخف بدل عن المسح عن البشرة حين الاضطرار والطهارة الحاصلة من المشتمل على مسح الخف بدل عن الطهارة المنتزعة عن الوضوء التام كذلك يعنى حين الاضطرار فظهر ما فى قوله ولمادل على ان الوضوء لاينقضه الاحدث لان عدم تأثير البدل وعدم كفايته عند وجود المبدل منه ليس معناه بطلان البدل و نقضه بالمبدل منه فعدم الاكتفاء بالشىء امر وارتفاعه بامر آخر امر آخر فبعد الامكان من الطهارة المنتزعة من الوضوء التام لايكتفى بالطهارة المنتزعة من الناقص ويكون وجودها كالعدم فى عدم الاجزاء لاانها انتقضت بارتفاع الضرورة كى يقال ان ارتفاع العذر ليس من النواقض .

واما قوله ولانه حيث ينوى بوضوئه رفع الحدث الخ ففيه اما اولا ان نيّة الحصول تؤثر فى الحصول اذا استتبعت الفعل المؤثر فى الحصول والحاكم بالاستيناف يمنع تأثير الوضوء الناقص حصول الطهارة المجزية فى حال الاختيار بل يدعى ان الحاصل من الوضوء الناقص هو الطهارة الناقصة المكتفى بها عند الاضطرار و اما ثانياً ان حصول الطهارة من الناقص من غير نقص فيها ينافى البدلية والاكتفاء والعذر بل يشابه كون المضطر موضوعاً خاصا فى قبال المختار وهومستلزم احكاما منافية لما هو المتفق عليه كوجوب القضاء ناقصاً وعدم كفاية التام اذا احتال فى التخلص عن التقية اوتحمل العسر فى المعسرا وغيرذلك .

ومحصل هذ التطويل ان الاحكام العذرية مما اكتفى بها الشارع لتسهيل الامر على العباد وهى دائرة مدار العذر و بعد ارتفاعه ينجز الحكم الاولى للواقع فان العذر مانع للتنجز فمبنى اختلاف القولين هو كون المضطر موضوعاً فى قبال المختار اوالاضطرار مانعاً للتنجز .

فمن راى كون الاعذار موانع للتنجز و كون المتعلق هوالحكم الاولى حكم بعدم اجزاء الناقص بعد ارتفاع العذر لانه مقتضى كون الشيء عذراً مانعاً و هذا معنى قولهم ان الضرورة تقدر بقدرها ومن فهم من الادلة ان المضطر موضوع خاص فى قبال المختار له حكم مغاير لحكمه حكم ببقاء حكمه الى ان يزول بمزيل و لايكفى زوال الاضطرار لزواله فالشان اثبات احد المعنيين ولايحتاج الى التفاصيل والتطويل قال فى المختلف مسئلة يجوز المسح على الخفين عند التقية والضرورة اجماعا فاذا زالت الضرورة اونزع الخف قال الشيخ (ره) يجب عليه استيناف الوضوء والوجه عندى انه لايستانف لنا انه ارتفع حدثه بالطهارة الاولى فلاينتقض بغير الناقض المنصوص عليه احتج الشيخ رحمه الله بـانها طهارة ضرورية فيتقدر بقدر الضرورة كالتيمم .

والجواب الفرق فان الطهارة هنا رفعت الحدث بخلاف التيمم فحكم هذين الجليلين بطرفى النقيض لاجل اختلافهما فى المبنى فالشيخ يرى انها طهارة ضرورية اثرها تنحصر فى حال الاضطرار فهو قدس سره لايحكم بنقض ارتفاع الضرورة هذه الطهارة كى يقال فى رده لاينتقض بغير الناقض المنصوص عليه بل يحكم بان الطهارة المستندة الى الضرورة لايتجاوز اثرها عن موردها لان الاكتفاء بها معلولة عن الضرورة فيرتفع بارتفاعها فقول المجيب فى جواب استدلال الشيخ ان الطهارة منها رفعت الحدث لايصلح لجواب استدلاله لانه يمنع من قابليتها للشرطية عند ارتفاع العذر ولايحكم بانتقاضها بارتفاع العذر وحيث ان كون التقية والبرد والمرارة الازمة وغيرها من الاعذار ممالاينبغى الارتياب فيه فكذلك لاينبغى الارتياب فى عدم بقاء الاحكام المستندة الى الاعذار المكتفى بها عندها بعد زوال نفس الاعذار فالحكم بالبقاء

اشبه شيء ببقاء المعلول عندزوال علته المبقية .

وفي المقام كلمات كثيرة مختلفة من الطرفين وهي مع اختلافها و كثرتها راجعة الى هذين المبنيين فتحصل من طول البحث ان اجزاء الوضوء الواجبة هي اربعة غسل الوجه وغسل اليدين ومسح الراس ومسح الرجلين والمرادمن الوجوب هو اللزوم اعني عدم تمامية امر الوضوء الابه بمعنى عدم انتزاع الطهارة منه فليس معناه الوجوب الشرعي الذي احد الاحكام الخمسة لان الوضوء ليس من الواجبات الشرعية بل هومقدمة من المقدمات بالنسبة الى بعض الواجبات لان المنتزع منه اعني الطهارة شرط لصحة بعض العبادات وجواز الآخر بل النظر الدقيق قاض بان توصيف اجزاء الوضوء بالوجوب ليس على ماينبغي لان الوجوب بالمعنى المذكور يستفاد من لفظ الجزء ضرورة عدم تمامية امر الكل الا بعد تحقق الاجزاء .

في النية والارادة وبيان فرقهما

واما مايحقق عنوان الوضوء فهو عبارة عن النية .

والمراد منها ماتؤثر في طروعنوان الوضوء على الغسلتين والمسحتين فيصير منشأ لانتزاع الطهارة منه فايجاد الافعال لالاجل تحصيل العنوان بل لغرض آخر من التبريد اوالتنظيف اوالتعليم مثلا لايوجب طرو عنوان الوضوء ولاينتزع منها الطهارة وكذا الحال في جميع الافعال التي لاينحصر في عنوان خاص بل يحتاج طرو العنوان الى النية وهذه النية غير الارادة المؤثرة في وقوع الفعل المائزة بين الاختيار والاضطرار كما انها غير الارادة المؤثرة في خلوص الفعل و خروجه عن الرياء والسمعة بل هي متوسطة بينهما رتبة فالمؤثرة في الوقوع سابقة عليها والموجبة للخلوص لاحقة بها ويدل على التعدد التفكيك في بعض المواقع و ان كانت متحدة في الوجود في صورة الاجتماع والحاصل ان ارادة ايجاد افعال الوضوء اعني الغسلتين والمسحتين لاتوثر في تحقق عنوان الوضوء وطريانه عليها اذاكانت مجردة عن نية

الاتيان بعنوان الوضوء كما ان نية الاتيان لاتكفى فى الاخلاص بل يحتاج الى نية اخرى اعنى بناء النفس على غرض التقرب والزلفى فى الاتيان .

بل الظاهر ان اطلاق النية على ارادة الايجاد لايخلو عن التسامح لان النية ماخوذة من النواة متحدة المادة معها فيلاحظ فيها الخفاء والستر و ارادة الايجاد لاخفاء فيها ولاستر لظهورها بالايجاد واما النية اعنى ماتحقق العنوان اومايوجب الاخلاص فلايظهر بعد العمل ايضاً ولذا ورد عن موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث قال صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات و لكل امرء مانوى فمن غزى ابتغاء ماعندالله فقدوقع اجره على الله عزوجل ومن غزى يريد عرض الدنى اونوى عقالا لم يكن له الا مانوى فترى ان النية تختلف فى عمل واحد هو الغزاء فقديكون لله تعالى وقديكون لغيره مع ان ارادة الغزاء متحققة فى كليهما فالنية المعتبرة فى المقام هومايضمره الشخص فى النفس من كيفيات العمل وخصوصياته و عن ابى ذر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى وصية له قال يااباذر ليكن لك فى كل شىء نية حتى فى النوم والاكل ومن المعلوم ان هذه النية غير ارادة الاكل والنوم التى لايتحققان الا بها .

وفى رواية ابى عروة السلمى عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيمة فان المراد من النيات هنا المعتقدات والملكات المضمرة فى النفوس وفى رواية ابى حمزة عن على بن الحسين عليهما السلام قال لاعمل الا بنية فليس المقصود من هذا الكلام توقف تحقق العمل بالنية بل ظاهر فى ان وجه العمل وخلوصه يتوقف على النية فهى غير الارادة التى لايتحقق العمل الابها فالوضوء يتحقق باتيان الافعال بعنوان كونها وضوءاً وطرو هذا العنوان لايكتفى فى تمحضه لله وابتغاء مرضاته .

ويدل على ماذهبنا اليه من تغاير النية مع ارادة الايجاد قول الصادق فى خبر معدة بن صدقه لو كانت النيات من اهل الفسق يؤخذ بها اهلها اذاً لاخذ كل من نوى الزناء بالزناء و كل من نوى السرقة بالسرقة و كل من نوى القتل بالقتل ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شانه و لكنه يثبت على نيات الخير اهلها و اضمارهم عليها

ولايؤاخذ اهل الفسق حتى يفعلوا فانه ظاهر فى ان النية ماتضمره الانسان فى نفسه ومن لاحظ باب وجوب النية فى العبادات وباب استحباب نية الخير والعزم عليه فى الوسائل ايقن ان النية تخالف الارادة بحسب المفهوم لان النية عبارة عما نخفيه و يستره وتضمره النفس من عناوين الافعال الطارية منها والمعتقدات والملكات والاخلاص فى العبادات .

والارادة عبارة عن تهيوء النفس لايجاد الشيء ولذا تفسر بالقصد واما بحسب المصداق فبينهما عموم من وجه فقد يتحقق الارادة من دون نية كارادة ايجاد شيء من دون نية عنوان من العناوين كالاكل والنوم من دون نية وقد يتحقق الارادة مع النية كالاكل لاجل تقوية البدن للعبادة والنوم لاجل التقوى لصلوة الليل مثلا وقد يتحقق النية من دون ارادة كالملكات والمعتقدات فلذا صح تفسير النية فى قوله نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله بالايمان والكفر كما ان قول القائل ان النية فى العمل كالروح فى الجسد يكشف ان المقصود ليس هو الارادة المؤثرة فى وجود الشيء لانها ليست كالروح بالنسبة الى المراد بل المنزل منزلة الروح هو المحقق للعنوان فافعال الوضوء اعنى الغسلتين والمسحتين عارية من نية عنوان الوضوء جسد بلاروح لايؤثر اثر الوضوء ولاينتزع عنها الطهارة كما ان افعال الصلوة من دون تعلق النية عليها لايعنون بعنوان الصلوة ولايجزى عن الواجب ولايرد الذمة و كذا الحال فى جميع الافعال التى ركب منها موضوع من الموضوعات فالغسلتان والمسحتان وضوء اذا اوردها المكلف بلحاظ عنوان الوضوء والحمد والتكبير وساير افعال الصلوة يعنون بعنوان الصلوة اذا اتاها المكلف بلحاظ كونها صلوة و كذا افعال الحج من الاحرام الى آخر الافعال واما اذا اتاها الشخص بلحاظ آخر كالتعليم مثلا لايطرء عليها عنوان من العناوين ولايؤثر اثراً من الآثار وهذا المعنى الذى يؤثر فى طرو العناوين مغاير للارادة المؤثرة فى الوجود بل ارادة الايجاد لاينبغى جعلها فرضا من فروض عبادة من العبادات لاستحالة وقوع الفعل من غير ارادة ولذا قيل انه لو كلفنا الله الفعل بغير نية لكان تكليفاً بالمحال كما حكاه فى الجواهر وهذا

القائل قد اصاب فى ان الفعل مستحيل بدون الارادة و ان أخطأ فى تسمية الارادة بالنية .

فظهر ان مانقل عن المتكلمين ان الارادة اما ان تكون مسبوقة بتردد اولا فالاولى العزم والثانية اما ان تكون مقارنة اولا فالاولى النية والثانية اراده بقول مطلق فى غير محله لماعرفت من تغاير مفهوم النية مع الارادة على ان المقارنة ليست ماخوذة فى النية ولذا قال ابوعبدالله عليه السلام انما خلداهل النار فى النار لان نياتهم كانت فى الدنيا ان لوخلدوا فيها ان يعصوا الله ابداً وانما خلد اهل الجنة فى الجنة لان نياتهم كانت فى الدنيا ان لوبقوا فيها ان تطيعوا الله ابداً فبالنيات خلد هؤلاء و هؤلاء ثم تلاقوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته .

فتعليل الامام عليه السلام يكشف عن ان النية مؤثرة ولوكانت مجرد عن العمل فلا يشترط فيه المقارنة بل النية يتحقق مع العلم بعدم تحقق العمل لان اهل النار يعلمون بعدم خلودهم كما ان اهل الجنة قاطعون بعدم بقائهم فكل من اهل الجنة والنار مخلدون بنياتهم من صدور العمل بل عدم الصدور فكيف يمكن اشتراط المقارنة .

ومنشأ الاشتباه ماورد فى بعض العبادات من اشتراط صحة العبادة بمقارنة النية وهذا امر وراء اشتراط تحقق مفهوم النية بمقارنة الفعل .

واما العزم فهو عبارة عن الجزم والخروج عن التردد فاذا جزم الفاعل باتيان الفعل فهو عازم وهذا المعنى وان كان مسبوقا بالتردد غالباً الا ان هذا السبق ليس داخلا فى ماهيته فلو عزم على امر من دون سبق التردد لايمنع من اطلاق العزم عليه مانع .

والحاصل ان النية والارادة والعزم والقصد مفاهم مختلفة متغايرة متقاربة و ليس الارادة المؤثرة فى الايجاد من شرائط العبادة لان الارادة لابد منها فى كل فعل من الافعال من العبادات والمعاملات واما النية ففيها لحاظان احدهما يوثر فى طر وعنوان من العناوين على الافعال كطرو الوضوء على الغسلتين والمسحتين و طرو عنوان الصلوة على اجزائها وعنوان الحج على افعاله بتقرير ماذكرنا سابقا من ان

الافعال تعنون بعنوان مخصوص اذا اتاها المكلف بنية كونها معنونة بذلك العنوان ثانيهما يؤثر في خلوص العبادة و حصول القرب والزلفى لديه تعالى شانه و الاخبار الواردة في باب النية ناظرة الى هذين المعنيين.

فقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات يفيد ان حصول العنوان وطروه على المعنون مسببته من النية واما قوله صلى الله عليه وآله وسلم ولكل امرء مانوى يفيد المعنى الثاني يعنى كل عامل له مانوى في عمله فان كانت لله وللتقرب اليه فله الاجر والقرب وان كان للرياء والسمعة فله الوزر والبعد عنه تعالى.

قال في المعتبر مسئلة النية شرط في صحة الطهارة وضوءاً كانت او غسلا او تيمماً وهو مذهب الثلثة واتباعهم وابن الجنيد ولم اعرف لقدمائنا فيه رضى على التعيين وانكره ابوحنيفة في الطهارة المائية محتجا بقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم ولم يذكر النية ولان الماء مطهر مطلقاً فاذا استعمل في موضعه وقع موقعه بخلاف التيمم فان التراب انما يصير مطهراً اذاقصد به اداء الصلوة لنا ماروه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وقد روى ذلك جماعة من اصحابنا مرسلا و مارواه الاصحاب عن الرضا عليه السلام لاقول الابعمل ولاعمل الابنية ولانية الاباصابة السنة انتهى النقل فوقوع النزاع في اشتراط النية وعدمها دليل قاطع على ان المراد منها غير الارادة المؤثرة في الوجود لانها غير قابلة لوقوع النزاع فيها لعدم امكان فعل من الافعال بدونها فالمقصود من النية هومايؤثر في طروالعنوان لان اباحنيفة لا يقول بعدم اشتراط نية القربة ولان استدلاله بعدم ذكر النية في الاية واعتقاده باشتراط النية في التيمم دون المائية يكشف عن ان المراد بالنية هوما يوثر في حصول العنوان ومقصوده ان افعال الوضوء كافية في طرو العنوان واما التيمم فحاج في الطريان الى النية فهو وان اخطأ في التفكيك الا ان مراده يظهر من كلامه كما ان كلام المحقق ايضاً يدل على مرامه ومقصوده فهو قدس سره وان تسامح في اطلاق الارادة على النية الا ان المراد في كلامه ليس هو مايؤثر في الوجود بل ما ذكرنا مما يوثر في حصول عنوان الوضوء وطروه على الافعال واما مايؤثر في القرب والزلفى فيذكره بعد هذا الكلام

ثم قال بعد رد حجة ابى حنيفة ومحلها القلب لانها ارادة ومحل الارادة القلب وشرط استحضار نية التقرب لقوله تعالى ومامروا الاليعبدوالله مخلصين له الدين ولايتحقق الاخلاص الا مع نية التقرب انتهى فيظهر من هذا الكلام وجوب النية فى المقامين احدهما صدق عنوان الوضوء اوالغسل او التيمم على افعالها و ثانيهما تحقق الاخلاص.

ثم قال فى فروع النية الخامس لوشك فى النية وهوفى اثناء الطهارة استانف لانها عبادة مشروطة بالنية ولم يتحقق انتهى ومن المعلوم ان الارادة المؤثرة فى الوجود لايتصور الشك فيه فى اثناء العمل.

فتلخص مما ذكرنا ان تحقق الافعال يحتاج الى الارادة و صيرورتها معنونة لعنوان من العناوين كالوضوء اوالصلوة اوغيرهما من العبادات المتوقفة فى طرو العنوان الى نية تؤثر فى تلك المرحلة وبعد طرو العنوان لابد ان يكون الايجاد لاجل غاية من الغايات فهذه مراحل ثلثة يتوقف عليها وجود العبادات المؤثرة فى تحقق لكن المرحلة الاولى اعنى الارادة فى عداد العلة الفاعلية والثانية كالعلة الصورية والثالثة هى العلة الغائية ولاينبغى اعتبار الارادة فى شىء من الافعال من العبادات والمعاملات والعاديات لاستحالة وجود الفعل الاختيارى من دون ارادة و اما الثانية اعنى النية المؤثرة فى العناوين فلابد منها فى فعل لاينحصر فى عنوان خاص ولايكفى صرف وجوده فى تحقق العنوان بل لابد من نية مؤثرة فى التحقق وهذه النية قد يتوقف عليها المعاملات ولايختص بالعبادات فكما ان ايجاد افعال الغسل والمسح لايكفى فى كونها وضوء ولابد من نية اتيانها بعنوان الوضوء مثلا فكذا لايكفى فى تحقق العقد ايجاد الايجاب والقبول على اى وجه اتفق ضرورة ان التلفظ بلفظ الايجاب والقبول لاينحصر فى تحقيق العقد بل قد يكون لاجل التعليم فطريان عنوان العقد عليهما يحتاج الى نية اتيانها بعنوان العقد واما الثالثة اعنى غاية الفعل اعنى نية القربة فهى ممايختص بالعبادات فالمراد بالنية المعتبرة فى العبادات اما الثانية واما الثالثة اعنى مايوثر فى حصول العنوان اوالقربة والاخلاص فالغسلتان والمسحتان يحمل عليهما

الوضوء وينتزع عنها الطهارة اذا اوجدها المكلف بنية كونها منشئاً للطهارة فهى محققة لعنوان الوضوء مؤثرة فى تحقق ماهيته فهى عندالتحقيق ليس شرطاً ولاجزء ولذا قيل انها بمنزلة الروح من الجسد و كذا غسل جميع البدن يكون غسلا ينتزع عنه الطهارة الكبرى اذا اوجده الموجد بهذا العنوان و كذا جميع ما لا ينحصر فى عنوان مخصوص من العبادات والمعاملات و اما الثالثة اعنى المؤثرة فى الاخلاص والقربة ففيها لحاضان احدهما الاحتراز والتخلص عن الرياء والاخر تحصيل القربة والمنزلة لديه تعالى شانه .

فالاول اعنى الاحتراز عن الرياء فهو بحسب الحقيقة عبارة عن اتقان اصل الدين وتتميم امره لان الرياء شرك بالله فى مرحلة العبادة والطاعة بل يكون كفراً فى بعض المصاديق لان مقصود المرائى التقرب الى ممكن من الممكنات للتوصل الى الاغراض الفاسدة النفسانية الدنيوية فان كان مع هذا الغرض التقرب الى الله تبارك و تعالى ايضاً فالعبادة شرك وان كان الفرض منحصراً فى التقرب الى غير الله تعالى شانه وكانت العبادة توطئة بهذا الغرض الفاسد فهى كفر بالله بل الناوى بهذا النية اشد كفراً ونفاقاً من الكافر الاصلى والمشرك لانه جعل الواجب فى طول الممكن ووسيلة للتقرب اليه

والحاصل ان من كان نيته فى عبادة من العبادات طلب المنزلة عند غيره تعالى شانه وتحصيل القرب الى الممكن لايصح اطلاق المؤمن عليه سيما فى حال الاشتغال بتلك العبادة حقيقة ضرورة منافات هذه النية مع الايمان الخالص و استحالة صدور هذا النحو من العبادة من المؤمن الموحد الذى اخلص دينه لله فهو اما شرك بالله العظيم اذا جعل الله فى عرض الممكن و كافر به تعالى اذا جعله فى طوله و توطئة لقربه .

فالرياء بهذين المعنيين لاينبغى البحث عنها فى الفقه بل محل البحث عنها هو فن الكلام .

والمراد من الكفر ليس مايؤثر فى هذه النشأة من الاحكام الفرعية كالنجاسة والحرمان من الارث و غيرهما من الاحكام بل المراد ما يوثر فى النشاة الاخرى

فالمرائی بما بینا وان لم یکن کافراً یترتب علیه احکام الکفر الا انه فی عداد الکفار فی الاخرة روی الصدوق فی عقاب الاعمال باسناده عن مسعدة بن زیاد عن جعفر بن محمد علیه السلام عن آبائه ان رسول الله سئل فیما النجاة غدا فقال انما النجاة من ان لاتخادعوا الله فیخدعکم فانه من یخادع الله یخدعه وینزع منه الایمان ونفسه تخدع ولو لم یشعر قیل له فکیف یخادع الله قال یعمل بما امر الله عزوجل ثم یرید به غیره فاتقوا الله فی الریاء فانه الشرک بالله ان المرائی یدعی یوم القیمة باربعة اسماء یا کافر یا فاجر یا غادر یا خاسر حبط عملک وبطل اجرک فلاخلاص لک الیوم فالتمس اجرک ممن کنت تعمل له .

فقوله صلی الله علیه وآله وسلم وینزع منه الایمان یدل علی ان المرائی بعمله یخرج من الایمان فلذا یدعی یوم القیمة باسم یا کافر فهو ادبر بقلبه من الله تعالی شانه وتقبل الی غیره بغرض من الاغراض فحیث انه مال عن الحق الی الباطل یدعی باسم الفاجر وحیث ان ظاهره مخالف لباطنه یدعی باسم الغادر وحیث ان عمله لایقبل ولایوجب اجراً وثوابا یقال له الخاسر .

وبعد التامل التام یسهل الاذعان بان من یعمل بما امر الله عزوجل ویرید غیره اسوء حالا واشد کفرا ونفاقاً من الذین اتخذوا من دونه اولیاء قائلین مانعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی لان هؤلاء جعلوا اولیائهم توطئة لتحصیل القرب والزلفی لدیه تعالی والمرائی العامل بما امر الله المرید لغیره جعل الله توطئة لطلب المنزلة عند غیره فالعلة الباعثة لعابد الوثن هو التقرب الی الله علی اظهاره فالخطاء جعله ما لیس بحقیق للشفاعة تنفیعا واما المرائی فالباعث له هو التقرب الی المخلوق المحتاج فی جمیع اموره وترتب احکام الاسلام علیه انما هو فی هذه النشأة فهو اثر للشهادتین کما هو الحال فی جمع المنافقین فانهم فی النشأة الدنیویة ترتب علیهم احکام المسلمین مع انهم فی الاخرة فی الدرک الاسفل من النار واما من جعل الله فی العبادة فی عرض مخلوق من مخلوقاته فهو فی الاخرة کالقائل بالنور والظلمة والیزدان والاهرمن فهو فی شدة الکفر والنفاق وان لم یکن کالاول لکنه لایصح اطلاق المسلم

عليه بحسب الحقيقة ضرورة ان المعتقد بانحصار وجوب الوجود والخلق والرزق فى الله تعالى شانه لايجعل ممكناً مخلوقاً مرزوقا برزقه تعالى فى عرضه تعالى فى العبادة بل لايمكن ان يصدرمنه ذلك فمن صدرمنه ذلك يكشف كشفاً قطعياً عن ان معتقده تعدد الالهة الا ان يكون من ضعف عقله وادراكه وعدم تفطنه بعدم استجماع تعدد المعبود ووحدة الاله فهو من المستضعفين وترتب احكام المسلمين عليه لاظهاره الشهادتين

وهذا هوالذى قيل فى حقه من عمل للناس كان ثوابه على الناس وقال روى ابن القداح عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال قال على عليه‌السلام اخشوا الله خشية ليست بتقدير و اعملوا لله فى غير رياء ولاسمعة فانه من عمل لغير الله و كله الله تعالى الى عمله يوم القيمة .

وقال ابوعبدالله عليه‌السلام فى رواية زرارة و حمران قال الله عزوجل من عمل لى ولغيرى فهولمن عمل له وفى رواية على بن سالم عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال سمعت اباعبدالله عليه‌السلام يقول قال الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشريك فمن اشرك معى غيرى فى عمل لم اقبله الا ما كان لى خالصاً .

وفى رواية اخرى لابن القداح عن ابى عبدالله عليه‌السلام انه قال لعباد بن كثير البصرى فى المسجد ويلك ياعباد اياك والرياء فانه من عمل بغيرالله و كل الله الى من عمل له وبهذه المضامين تظافرت الاخبار بل تواترت بل لايحتاج اثبات شرك من يعمل لغيرالله الى ذكر الاخبار فالمراد من توكيل الله الى من عمل له احالة العامل اخذ الثواب عن الشريك وارجاع عمل من عمل له و لغيره الى الغير ان العبد خرج من طاعة الله و عبوديته فهومطيع لغيره وعبد له والله اخرجه من حزبه وادخله فى حزب الشيطان فمال امره الى الكفر فمفاد الاخبار ان المشرك كافر بالله عابد لغيره تعالى.

فتلخص من هذه المقالات ان الرياء اذا كانت علة مستقلة للعبادة اوجزء للعلة مستقلا فى جزئيته بمعنى فقد المعلول لفقده الموجب لفقد العلة اوجزأ للعلة التى كلا جزئية علة مع فرض الانفراد يكون كفراً او شركا يؤل امره الى الكفر فلاينبغى البحث عن صحة العمل وبطلانه والحال هذه .

روی الکلینی باسناده عن السکونی عن ابی عبدالله علیه السلام قال علیه السلام قال النبی صلى الله عليه وآله وسلم ان الملك لیصعد بعمل العبد مبتهجاً به فاذا صعد بحسناته یقول الله عزوجل اجعلوها فی سجین انه لیس ایای اراد به.

وقوله عزوجل لیس ایای اراد به یشمل کلا الوجهین المذکورین لان تشریك الغیر فی العبادة یوجب اختصاصها لما مر من انه تعالی اغنی الشریکین.

فالموضوع للبحث مالو کان الریاء تبعاً مؤکداً للداعی مع کفایة الداعی فی تحقق العبادة.

فالاظهر فی النظر بطلان العبادة لان طرو الریاء ولو بعنوان التأکید یخرج العبادة عن الخلوص فان الریاء حینئذ و ان لم یکن دخیلا فی اصل وجود العبادة الا انها تؤثر فی کیفیاتها و خصوصیاتها کاتیانها علی النشاط والابتهاج من غیر کسالة فان التأکید لایتحقق بدون تأثیر فی العمل فهذا العمل مما یسر به الشیطان ولو لوجهه و کیفیته ومافیه مسرة للشیطان لعنه الله لایلیق بجنابه وهو عزاسمه اعز واجل و اغنی من ان یقبل هذا النحو من الطاعات التی فیها رضی عدوه تعالی و عدو المطیع.

وهذا النحو من التبعیة والتأکید هوالذی سماه الامام بالادخال قال ابوجعفر علیه السلام فی صحیحة زرارة وحمران لوان عبداً عمل عملا یطلب به وجه الله والدار الاخرة وادخل فیه رضی احد من الناس کان مشرکاً فقوله وادخل بعد قوله طلب به وجه الله والدار الاخرة یکشف عن ان السبب الباعث الی العمل وجه الله والدار الاخرة ولکن طرئت نیة رضاء الناس ومع ذلك حکم بشرك هذا العامل فالمستفاد من ظواهر الاخبار هو ان الریاء باقسامها شرك وارتباطها بالعبادة موجب لبطلانها ولو کان بعنوان التبعیة والتأکید فما للعبد و تحصیل رضاء غیر معبوده فی عبادته.

و کیف یتقبل الله المنعم المحسن الخالق الرازق المستجمع لصفات الجمال والجلال المتفرد بالوحدانیة المتوحد فی الکمال العمل الغیر الخالص لوجهه المشوب بادخال رضاء غیره و کیف یرضی من عباده الشرك وقدامرهم بالاخلاص فی العبادة

والطاعة معتذراً بان ادخال الغير كان بالتبع لابالاصالة روى فى الوسائل عن حسين بن سعيد فى كتاب الزهد باسناده عن ابى بصير قال سمعت اباعبدالله يقول يجاء بالعبد يوم القيمة قدصلى فيقول يارب قدصليت ابتغاء وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار ثم ذكر مثل ذلك فى القتال و قرائة القرآن والصدقة فان عبداً من العباد لايقدر ان يدعى بين يدى الجبار خلاف ماكان عليه فى الدنيا فرد دعواه بمايقال له بل صليت الخ لاجل طرو عنوان الرياء بعد ماكان العمل ابتغاء لوجه الله ولما مر من ان العمل اذاكان لله ولغيره يكون لغيره و كيف يبرء العمل ذمة العامل اذاكان لرضاء الناس دخل فيه ورضاء الناس فى المقام لاينفك عن رضاء الشيطان فالاعتذار بكون الرضاء تبعاً من تسويلات الشيطان وتلبيساته وتدليساته فالعمل اذا لم يكن خالصاً لوجه الله لن يقبله فيكون للشيطان روى عن ابى جعفر عليه السلام انه قال قال رسول الله يا ايها الناس انما هو الله والشيطان والحق والباطل والهدى والضلال والرشد والغى والعاجلة والعاصة والحسنات والسيئات فما كان من حسنات فلله وماكان من سيئات فللشيطان والحاصل ان العبادة اذاكان فيهاشوب من الرياء على اى نحو كان لايبرء الذمة فانها لغير الله تبارك وتعالى .

وليس بطلان عبادة المرائى لاجل عدم جواز اجتماع الامر والنهى فان الرياء ليست كالمنهيات الاخر بل لها خصوصية زائدة ليست فى غيرها لانها تجعل العبادة لغير الله تعالى فيكفى فى بطلان العمل اتصافه بالريائى بل لايحتاج فى اثبات بطلانه الاستدلال بالكتاب والاجماع والاخبار ضرورة استحالة كون العمل لغير الله تعالى و كونه مقبولا له تعالى كما ان وجوب الاخلاص فى الاعمال لله عزوجل لايحتاج الى دليل سوى تفرده تعالى شانه فى وجوب الوجود والخالقية والرازقية والاهلية للعبادة فالعقل مستقل فى ادراك عدم جواز العبودية والعبادة والطاعة لغير الواجب لذاته و عدم لياقة العبادة المشوبة بالرياء على اى وجه كان الشوب بحضرة الاحدية و جنابه الاقدس لان الرياء توجب قذارة العمل ودناسته وانحطاطه عن القابلية للقبول وابراء الذمة وبداهة مابيناه بمكان لايمكن خفائه لمن التفت اليه فلايصح الفرق بين افراد

الرياء بعد الارتباط بالعمل على اى نحو كان الارتباط فلوغسل يده اليسرى غسلة ثانية للاسباغ رياء بطل وضوئه وان صح المسح بالماء الخارج عن الوضوء كمان ان غسل اليمنى كذلك لان ارتباط الوضوء بالرياء يبطل ولايمكن تداركه بعدالبطلان لان الاجزاء بتمامها عمل واحد فاذا اتى بواحد منها رياء بطل العمل وليس الجزء الواحد عملا براسه اذا اتى بعنوان الجزئية حتى يبطل ويتدارك بمثله فقوله عليه السلام ثم ادخل فيه رضى احد من الناس يكشف عن عدم امكان التدارك ولايصدق على هذا العمل انه اقل الواجب خالصاً لوجه الله لسريان الشرك فى تمام الاجزاء لارتباط الجزء بالعمل و كذا يبطل العمل اذا توضأ مستقبلا بنية اكمال الوضوء بالاستقبال و ان لم يكن جزءاً للوضوء لانه اتحد مع العمل فى الخارج و اوجب ابطاله بنية كـونه مكملا فكما ان الوضوء يستكمل بالاستقبال اذا كان مع الخلوص فكذا يبطل اذا كان رياء و كون الاستقبال خصوصية خارجة عن الوضوء لايمنع من ابطاله كما انه لايمنع من اكماله وانما المنع فى صورة عدم ارتباط الرياء بالعمل كما اذا استقبل حين الوضوء من دون ان ينوى فى استقباله حدوث صفة كمال وخصوصية فى وضوئه و رائى فيه فان الرياء حينئذ لايرتبط بالوضوء ولايصدق ادخال رضى احد من الناس على هذا العمل المرائى فيه لان الرياء حينئذ فى الاستقبال وهو غير مرتبط بالوضوء على هذا الفرض واما فى الفرض السابق فهو مربوط به موجب لحدوث خصوصية زائدة فيه وتصدق على المرائى انه ادخل رضا احد من الناس بل النظر الدقيق يرشد الناظر الى ان ادخال الرضا بالخصوصيات الخارجة عن حقيقة العبادة انسب .

واما ايقاع العبادة فى مكان مخصوص رياء فيبطل ايضاً اذا كان المكان والعبادة بحيث يتحقق الرياء فى ايقاعها فيه كالصلوة فى المسجد واما اذا لم يتصور فيه الرياء كالوضوء فى مكان فلايبطل ولوفرض تحقق الرياء يبطل واما الزمان فيبطل العبادة فيه مع فرض التصور ايضاً كالتوضأ قبل الوقت للتهيؤ رياء او فى اول الوقت رياء .

ومايترائى من الفرق فى الوضوء والصلوة فى الكون فى مكان خاص فلاجل عدم تصور تحقق الرياء فى المكان بالنسبة الى الوضوء وبداهة تحققه فى الصلوة لان الرياء

فى المكان خارج عن الوضوء وموجب لوصف مشخص فى الصلوة فملخص مابيناه ان الابطال دائر مدار وجود الرياء و ارتباطها بالعبادة ربطاً موجباً لحدوث خصوصية زائدة و كمال مخصوص اذا كان على وجه الخلوص كائناً ما كان الارتباط من غير فرق بين ان يكون فى الجزء الواجب اوالمستحب اوالوصف او الظرف المكانى او الزمانى فالرياء ضد للاخلاص فكما ان الاخلاص اذا كان فى بعض الخصوصيات الخارجة عن العبادة يوجب كمال العبادة ويزيد فى الثواب فكذا الرياء اذا وقع فى بعض الخصوصيات الخارجة عن العبادة توجب نقصاً فى العبادة مانعاً عن القبول و ابراء الذمة .

قال شيخنا الانصارى رضوان الله عليه ان ضم الرياء انما يبطل الفضل الذى انضم اليه فاذا كان جزء لعبادة بطل فان امكن تداركه فهو والا بطل الكل فاذا غسل اليد اليسرى غسلة ثانية مستحبة بقصد الرياء بطل الوضوء من جهة امتناع المسح بالماء الخارج عن الوضوء اذا كان من الاجزاء المستحبة ولم يتداركه لم يلزم من بطلانه الا بطلان المركب من حيث كونه فرداً مستحباً من الواجب فلا يبطل ماعدا ذلك الجزء من الاجزاء التى تتم منها اقل الواجب بل يصدق انه اتى بالفرد الواجب بمحض القربة ولافرق فى ذلك بين ان يكون المنوى ابتداء هو ذلك الفرد المستحب و ان يبدوله ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لان نية الفرد الحاصل لايوجب البقاء عليهما لان مالايجب نيته ابتداء لايجب البقاء عليه و كانه عدل عن الفرد المستحب الى اقل الواجب بل لو نوى ابتداء الرياء بذلك الجزء المستحب لم يكن الا كما لو نوى تركه انتهى .

وانت خبير بان صدور الجزء الريائى موجب لاتصاف العمل بالريائى لانه اتى به بعنوان الجزئية والاتيان بهذا العنوان كاف لاتصاف العمل بالوصف الريائى لان الجزء ليس من الامور الخارجية الغير المرتبطة بالعمل لانه ليس عملا براسه والمراد من الاستحباب هو مايوجب فضيلة العمل كما ان المقصود من الواجب هو عدم تمامية امر الكل الا به لا الوجوب والاستحباب بالمعنى المصطلح مع ان الوجوب

والاستحباب حکمان للواجب والمستحب ولایختلف حال الجزء فی تأثیره فی تحقق وصف الریائی للکل باختلاف حال الجزء فی الوجوب والاستحباب فالفارق هو ارتباط الجزء اوالوصف الریائی بالعمل بحیث یوجب سریان الریاء فی العمل و عدمه لا الوجوب والاستحباب فبعد الارتباط و صیرورة الجزء الریائی جزء للعمل یتصف بالریائی فلایمکن ان یبرء الذمة لسریان صفة الریاء الی الکل فلایصدق علی العامل انه اتی باقل الواجب خالصاً لعدم بقاء خلوصه فسریان هذه الصفة الخبیثة یمنع ان یکون مصداقاً لکلی اتی به تقرباً فهوقده اعترف بان المرکب من حیث ان الجزء المستحب داخل فی حقیقته متروك فاسد لیس له ثواب و یتعقب علیه العقاب باعتبار جزئه .

ومع ذلك حکم بان ماعدا ذلك الجزء من حیث انه مصداق لکلی اتی به تقرباً صحیح علی احسن الاحوال لکن النظر الدقیق یرشدك بان الجزء اذا کان داخلا فی حقیقة العمل متروکاً فاسداً خالیاً عن الثواب متعقباً للعقاب خارج عن القابلیة لابراء الذمة ضرورة صحة اطلاق الریائی علی هذا العمل و لو کان باعتبار اشتماله بهذا الجزء الخبیث المفسد لان الجزء لیس عملا براسه خارجاً عن العمل کمانبّه علیه رضوان الله علیه بقوله داخل فی حقیقته فلایتصور عدم تأثیره فی الکل وخلوص الباقی وابراء الذمة وعدم بطلانه .

والحاصل ان ضم الجزء الریائی موجب لاتصاف العمل بالریائی ولایمکن تدارکه .

وقوله رضوان الله علیه لان نیة الفرد الخاص لایوجب البقاء علیها لان ما لایجب نیته ابتداء لایجب البقاء علیه فکانه عدل عن الفرد المستحب الی اقل الواجب بل نوی ابتداء الریاء بذلك الجزء المستحب لم یکن الا کما لونوی ترکه فیصح اذا لم یات بالجزء المستحب المرائی فیه فحینئذ یمکن التخلص عن الریاء بترك ذلك الجزء والرجوع عن نیة الاتیان به والعدول الی فرد آخر و اما بعد الاتیان به و ضمه بالعمل وتحقق عنوان الریاء و سریانها فی الکل بواسطه الجزء فلایمکن

التخلص عن فرد الى فرد آخر ولايبقى ماعدا الجزء على خلوصه حتى يتحقق الواجب ويكتفى به .

فتلخص مما بيناه ان الرياء بجميع اقسامها مفسد للعمل غير قابل للابراء والاجزاء موجب لسريان الفساد الى غيره مع الاتصال والارتباط .

ومقتضى ماذكر عدم الفرق فى ابطاله بين ماكان بداعى مدح الناس وبين ماكان بداعى دفع الذم عن النفس لماعرفت من تنافى الرياء مع الخلوص الذى هو اصل العبودية ومدار قبول الطاعة وصحتها والاخبار باطلاقها شاملة لكلا القسمين فهى مع كثرتها خالية عن التخصيص بالقسم الاول بل لايمكن توهم التخصص فيها بعد ما ظهر منها ان الرياء شرك بالله فيستحيل اباحة قسم من اقسام الشرك فان حرمته ذاتية مستندة الى وحدة المعبود وانحصار استحقاقه للعبادة والآيات والاخبار مؤكدة لهذه الجهة الذاتية الواقعية فلايمكن التفكيك بين اقسام الرياء باختلاف احكامها فيجرى فى هذا القسم ماعرفت فى القسم السابق لان مناط الابطال موجود فيه ايضاً فالمبطل هو الرياء اعنى طلب المنزلة من دون فرق بين ما يوجب المدح و يجلب النفع وبين مايدفع الذم والضرر فابطال الرياء لاجل كون العمل لغير الله تعالى مع انحصار الاهلية فيه تعالى وهذا المعنى موجود فى كلا القسمين فمامال اليه شيخنا الانصارى رضوان الله عليه من عدم ابطاله اذاكان بداعى دفع الذم حقيق للمنع .

قال الرياء كماذكره بعض علماء الاخلاق طلب المنزلة عندغيره تعالى بالعبادة وظاهره اختصاصه بداعى مدح الناس فلوقصدبذلك دفع الذم عن نفسه كما لوراعى فى القرائة آدابها الغير الواجبة دفعاً لنسبة النقص اليه بجهله بطريقة القراء لم يكن بذلك باس وظاهر الاخبار الواردة فى باب الرياء ايضاً الاختصاص بذلك نعم لوكان دفع الضرر داعياً مستقلا الى اصل العمل دون الخصوصيات فسد ولوكان جزء الداعى بنى على ماتقدم فى الضميمة المباحة لانه احد افرادها .

فهو قدس سره استظهر من تعريف بعض علماء الاخلاق ان حقيقة الرياء هى طلب المنزلة لداعى مدح الناس واما طلب المنزلة لاجل دفع الذم فهوعنده خارج

عن حقیقة الریاء .

وهذا استظهار بلادلیل بل الظاهر عدم اختصاصه بداعی المدح کماهوظاهر التعریف فالمدح ودفع الذم اثر ان للریاء وغایتان له ولاینبغی اخذ بعض آثاره فی حقیقته وجعل بعض خارجاً عنها وفرداً للضمیمة المباحة کما انه لاینبغی الفرق بین کون هذا القسم داعیاً مستقلا و بین کونه جزء للداعی و جعل الاول مبطلا والثانی مبنیاً علی ماتقدم لما عرفت من عدم الفرق بینهما فی نفس الابطال و کون المستقل کالکفر والجزء کالشرك ثم قال وقال الشهید (قده) فی قواعده ویتحقق الریاء بقصد مدح المرائی والانتفاع به اودفع ضرره ثم قال فان قلت فما تقول فی العبادة المشوبة بالتقیة قلنا اصل العبادة واقع علی وجه الاخلاص و ما فعل فیها تقیة فان له اعتبارین بالنظر الی اصله فهو قربة وبالنسبة الی ماطرء من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلایقدح فی اعتباره اما لوفرض احداثه صلوة تقیة فانه من باب الریاء انتهی عبارة الشهید قده وظهورها فیما بیناه ظاهر فالمدح والانتفاع غایة ودفع الضرر غایة اخری ثم قال الانصاری (قده) وقوله اودفع ضرره عطف اما علی الانتفاع فیکون کلاهما غایة للمدح واما علی المدح فیکون غایة مستقلة وعلی هذا فمطلق الریاء لیس محرماً لان التوصل الی دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عندالناس و طلب مدحهم له لادلیل علی تحریمه بل قد یجب وظاهر الاخبار حرمة الریاء بقول مطلق فالاجود تخصیص حقیقة الریاء بما هوظاهر التعریف الاول من طلب المنزلة بتحصیل مالم یکن حاصلا من المنافع المحرمة اوالمباحة فدفع الضرر من الضمایم الغیر المحرمة و حکمه یعلم منهما فماذکره قده فی القواعد یحتاج الی تامل انتهی وفیه انظار یظهر بالتامل

منها قوله فمطلق الریاء لیس محرماً الخ لماعرفت سابقاً من ان الریاء شرك بجمیع اقسامه فالتفکیك بین قسمیه بجعل ماغایته الانتفاع محرما مبطلا وما غایته دفع الضرر مباحاً غیر مبطل لیس فی محله و کون الریاء مبطلا لیس لاجل کونه محرماً حتی یستدل لعدم تحریمه بل ابطاله لاجل کونه لغیرالله .

منها قوله بل قد یجب لان وجوب الشرك ممالایمکن الالتزام به و لوکان من

الافراد الخفية .

منها قوله (قده) فالاجود تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الخ لان حقيقة الشيء لايمكن تخصيصها ببعض الافراد فطلب المنزلة عند غيرالله تعالى هو ماعرف الرياء به والغايات خارجة عن حقيقته تترتب عليه في بعض الاحيان وقد ينعكس الامر فيترتب عليه خلاف ماقصد به المرائي وليس للتعريف ظهور فيماذكره قده بل طلب المنزلة لدفع الضرر وابقاء ماكان حاصلا اظهر مصاديق الرياء و انسب الى حال المرائي .

فجعل دفع الضرر من الضمايم الغير المحرمة ليس على ما ينبغي مع انك عرفت ان ابطال الرياء ليس لاجل حرمته فكون العبادة لغيرالله تعالى يكفي في بطلانه وشرك عاملها و كون دفع الضرر كالانتفاع من المباحات لاينافي بطلان العبادة التي جعلت وسيلة للوصول الى غيرالله تعالى .

واما طلب المنزلة عند الناس لتحصيل غاية راجحة كترويج الحق و اماتة الباطل فهو من باب ترويج الحق بالباطل بل من باب ارتكاب الباطل لاجل الترويج الموهوم فكيف يرضى الاليه المعبود ان يشرك به لاحتمال ترويج الحق بل كيف يظن بالله الرضاء بالشرك لاجل الترويج المحقق المعلوم وليس الرياء مما ثبت حرمته بعمومات الادلة كي يعارض بعموم رجحان تلك الغاية بل اطلاق المحرم على الرياء لايخلو عن التسامح .

واما مقالة الشهيد (ره) التي حكاها الشيخ الانصاري (قده) فهي بظاهرها لاغبار عليها فانها تدل على تحقق الرياء بقصد مدح المرائي والانتفاع ودفع الضرر

واما التقية فليس من افراد الرياء و مصاديقه لان المرائي يطلب المنزلة عند الناس والمتقي تطلب المنزلة عندالله فانه يأتي بالعبادة خالصاً لوجه الله فالتغيرات الحاصلة في عبادة المتقي بما هي في الكيفيات والخصوصيات واما اصل العبادة فهي خالصة عن شوب الرياء والاختلاف في الكيفية ليس لتحصيل المنزلة ايضاً بل المتقي اتى بالعبادة موافقة للتقية امتثالا لامر الله فتبديل الواقع بمايوافق التقية عبادة اخرى

وامتثال آخر غير اصل العبادة والضرر اندفع من المتقى بجعل الشارع بدلا للواقع واكتفائه به عند التقية .

واما قوله قده فى آخر مقالته اما لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء يتصور على وجهين احدهما احداث العبادة لطلب المنزلة عند من يتقى منه و جعل المنزلة سببا لدفع شره وضره .

وثانيهما احداث العبادة على وفق التقية امتثالا لامر الله تعالى و ترتب دفع الضرر عليه .

فا لوجه الاول من باب الرياء والوجه الثانى ليس فيه شوب من الرياء وصرف ترتب دفع الضرر على الموافقة للتقية لاينافى الاخلاص بل قد عرفت ان اتيان العبادة على وفق التقية اذا كان الداعى هو التقرب الى الله امتثال آخر .

فكان نظره قدس سره فى هذه الجملة الى الوجه الاول فلذا قال فانه من باب الرياء .

ثم ان الرياء قد يطلق ويراد ما هو اعم من السمعة كمطلق طلب المنزلة عند الناس سواء كان بارائة العمل او باسماعه فالسمعة قسم من الرياء بهذا الاطلاق و قد يراد منه ما هو قسم للسمعة وهو ما يكون بالارائة والسمعة طلب المنزلة بالاسماع فكل ما ذكر معه السمعة فالمقصود منه الارائة و كل ما انفرد بالذكر فهم الاعم فالسمعة من افراد الرياء بمعنى الاعم .

واما حب استماع الناس و رؤيتهم للعمل والسرور عند اطلاع الغير من دون ان يعمل لذلك وان كان كاشفا عن انحطاط رتبته ودنائته منزلته وفطرته الا انه لاباس به ولايبطل العمل روى زرارة عن الصادق عليه السلام عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال عليه السلام لاباس ما من احد الا ويحب ان يظهر له فى الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك انتهى الحديث ومفاده ان حب ظهور الخير فى الناس مما لايخلو منه احد فهو امر قهرى جبلى لايصح منعه و ان المبطل المفسد الموجب للشرك صنعه ذلك لذلك فاما اذا لم يكن حبه دخيلا لايجاد العمل فلاباس

به ولايبطل .

واما الاعلان بالعمل بنية ترويج الشرع واقتداء الناس به في ذلك العمل بلاشائبة استعظام رتبته عند الناس فهو من افضل الطاعات لما فيه من ترويج احكام الشرع واعلاء كلمة الاسلام ولكنه من مزال الاقدام فلاينبغي هذا النحو من الطاعات الا لمن له نفس مطمئنة ليس للشيطان عليها سبيل فالحقيق تحصيل الاطمينان اولا ثم الاقدام بالعمل لاترك العمل راسا فراراً من مكائده لعنه الله فان في ترك العمل ايضا رضاً له عليه لعنه الله فالاستخلاص من مكائده لعنه الله في غاية الصعوبة و نهاية المشقة بل اظن انه لاتيسر لاحد الا بالاستعاذة بالله واعاذته تعالى شانه وتوفيقه و اسعاده و قبل تحصيل الاطمينان على هذا النحو من العبادات لاينبغي الاتيان به فما ورد في الشرع من افضلية الصدقة جهراً لتأسي الغير والاجهار بصلوة الليل لتنبيه الاهل والجيران وان دل على رجحان الاعلان واستحبابه لما فيه من الترويج الا انه لايخلو عن خطر يعني الآتي به كمال المواضبة والمراقبة .

والحاصل ان الرياء كما سبق اخفى من دبيب النمل على الصخرة الصخار في الليلة الظلماء وقد يشتبه على النفس فيظن استخلاصها من الرياء وهي في بحبوحته

واما انضمام امر آخر الى النية غير الرياء فان كان مؤثراً في تحقق الداعي بحيث يخل في طرو عنوان الوضوء على الافعال اوفي امر الاخلاص و لوكان بعنوان التأكيد فهو مبطل للعمل اما في الصورة الاولى فلما عرفت سابقاً من ان تحقق عنوان الوضوء على الافعال يتوقف على نية الاتيان بهذا العنوان وتمحضها فيه والانضمام يخرجها عن التمحض فلاينتزع عنها الطهارة .

واما في الصورة الثانية فلاجل استغنائه تعالى شأنه عن العمل الغير الخالص له ولوكان الشوب بعنوان التاكيد لتاثيره في بعض المقامات في دفع المزاحم للباعث الاصلي .

ولافرق بين افراد الضميمة من الراجح والمرجوح والمباح فان الراجح اذا كان دخيلا في تحقق العمل يوجب الاخلال في كون الطاعة معنونا بعنوان الوضوء.

وليعلم ان محل الكلام هى الضميمة الدخيلة فى اصل العمل لااختيار بعض الافراد على بعض لان خصوصيات الافراد غير ملحوظة فى مرحلة الامتثال بل مفوضة الى الممتثل فالواجب عليه تحصيل عنوان الوضوء و تمحيضه الافعال لاجل هذا العنوان وتلخيصه اياها عن كل ماله يأثر فى تحصل العمل كائناً ماكان المؤثر وحصر الداعى الباعث فى اهلية المعبود تعالى شأنه وتحصيل للامتثال لامره و اما اختيار كيفية من الكيفيات على الاخرى وتخصيص فرد بين الافراد للامتثال فلايخل بالعبادة صحتها فليس من الضمايم .

واما جعل افعال الوضوء مصداقا لعنوان محرم غير عنوان الوضوء بحيث يكون فعل واحد مصداقا للعنوانين الواجب والحرام فمقتضى القواعد عدم بطلان الوضوء بمعنى عدم سقوط الافعال عن المنشائية لانتزاع الطهارة منها و طرو عنوان الوضوء عليها لخلوص النية عما يؤثر فى تحصيل الافعال وتمحضها فى ايجاد المنشاء للانتزاع وتحصيل الطهارة به وصرف اتحاد المنشاء مع الحرام فى الوجود لايؤثر اثر البطلان ولايسقطه عن منزلة المنشائية فالغسلتان والمسحتان تعلق بها الامر المقدمى ليكشف عن كونها منشأ لانتزاع الطهارة والحرام المتحد معها تعلق بها النهى الكاشف عن حرمته فالواجب بالوجوب المقدمى هو مفهوم الغسلتين والمسحتين والحرام هو مفهوم ماتعلق بها النهى والمصداق ليس بمتعلق للامر كما انه ليس طرف تعلق النهى فايجاد المأمور به امتثال للامر والعصيان هو ايجاد المنهى عنه و فى صورة الاجتماع اطاعة وعصيان باعتبارين فاتحاده مع الحرام مصداقا لايمنع عن انتزاع الطهارة منه لاختلاف الحيثيتين فيكفى فى الانتزاع ايجاده بنية الانتزاع و كونه وضوئاً وان كان حراما باعتبار آخر فمتعلق الامر والنهى هو الطبيعة وليس فى الطبيعة اجتماع فان الاجتماع فى مرحلة الايجاد والايجاد اطاعة بالنسبة الى المامور به وعصيان بالنسبة الى المنهى عنه ولامانع من كون العمل الواحد اطاعة وعصياناً باعتبارين لعدم تعلق الحكم بالايجاد فمرحلة الايجاد التى هى مرحلة الاطاعة والعصيان متأخرة عن مرحلة الحكم التى ليس فيها اجتماع .

ولاينافى هذا ماتقدم من ان الرياء بتمام اقسامه مبطل للعمل لان الرياء ينافى التعبد والخضوع فالتعبد لايجامع مع الرياء لان المرائى لم يخضع لربه ولم يات بالعمل على وجهه فالاتيان بالعمل على وجه الخضوع والاخلاص مما اعتبر فى الامتثال فهذا الوجه قيد فى الامر فالاتيان على وجه الرياء مبطل مانع من حصول الفراغ بخلاف الاجتماع مع الحرام فان اختلاف الحيثيتين يكفى فى حصول المنشائية لانتزاع الطهارة فى المقام وليس الرياء كذلك فان الخلوص مماله دخل فى فراغ الذمة عقلا وشرعاً بخلاف خلو العبادة عن الاجتماع مع الحرام فى الوجود فان اختلاف الحيثيتين كاف فى تحقق العبادة مالم يعتبر فيه امر من الامور ولم يقيد الامر بقيد مخصوص يتوقف عليه الامتثال و فراغ الذمة فصرف اعطاء منصب المنشائية للطهارة لافعال مخصوصة و ايجابها لها لاتدل على سقوطها عن المنشائية فى صورة الاجتماع مع الحرام ما لم يعتبر الحاكم فى تأثير الافعال اثر الطهارة امرا آخر و لم يحكم باناطة الانتزاع بكيفية خاصة او خصوصية مخصوصة فى مقام الايجاد والامتثال .

والحاصل ان مرحلة الاطاعة والعصيان مؤخرة عن مرحلة ثبوت الحكم للموضوعات راجعة الى المكلف الا ان للحاكم ان يتصرف فى مرحلة الامتثال ويقيد تحققه بالاتيان بالمامور به على وجه خاص و كيفية مخصوصة ويجعل امراً من الامور شرطا للامتثال اومانعاً منه وهذا تصرف آخر مرتب على المرحلة الاولى اعنى مرحلة ثبوت الحكم للموضوع واعتبارات الموضوع .

لابد له من دليل يدل عليه سوى مادل على وجوبه ومنشئيته للطهارة فتلخص مما بيناه ان اجتماع الواجب والحرام ممكن و لايبطل الواجب لاجتماعه مع الحرام .

فظهر من طول المبحث ان المبطل فى هذا الباب هو عدم تمحض الافعال للمنشائية للطهارة وانضمام امر آخر فى النية بحيث يكون له تاثير فى تحقق العمل فلايعنون بعنوان الوضوء حينئذ اوصيرورة العمل مشوباً بالرياء بعد تحقق عنوان

الوضوء وعدم خلوصه لله تعالى .

وبعبارة اخرى الذى يخل بامر الصحة المقابلة للبطلان هو ما يوجب الاخلال فى امر اتصاف الافعال بصفة الوضوء اوماينافى امر الخلوص المتحقق بنفى الرياء و تلخيص العمل له تعالى شأنه المعبر عنه بعبارات مختلفة كاشفة عن مفاهيم متعددة و درجات متفاوة بحسب تفاوت درجات العباد ومراتبهم فى المعارف الالهية والعقايد الحقة الحقيقية واليقين المرتقى الى العين والحق .

فمنها ما اشار اليه امير المؤمنين وسيد الاولين والاخرين عليه صلوات المصلين بقوله عليه السلام ماعبدتك خوفا من نارك ولاطمعا فى جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك .

وهذه المرتبة هى اكمل مراتب الاخلاص و اقصى مدارج الخلوص و ليس لاحد دعوى هذه المرتبة الا لقائل هذه المقالة ولاينافى مفادها ما ورد فى الادعية والاوراد من خوفه وطمعه ورجائه عليه السلام ضرورة عدم منافات كونه عليه السلام خائفا راجيا مع صدور العبادة عنه لاهليته تعالى فهو عليه السلام خائف من جلاله وعظمته راج الى منّه ورحمته عابد لاهليته .

ومنها كون العبد اهلا للعبودية و كونها وظيفة له و تركها خروجاً عن زىّ العبودية فمن عرف نفسه وعلم منزلته من ربه وذل موقفه منه وامكانه واحتياجه اليه تعالى فى وجوده وخصوصياته و آثاره الوجودية واستناد وجوده و كمالاته الى رحمته الواسعة بحيث لولاها لماكان له اسم ولارسم ولاعين ولااثر و كذلك استناد بقائه و بقاء آثاره الى ابقائه تعالى شأنه العزيز ايقن ان وظيفته العبادة وزيه العبودية من دون ان يلاحظ فى عبادته اجراً ولاثواباً ولامقاماولارفعة بل الاتى بالعبادة بهذاالعنوان يعتقد بكونه اعلى الغايات فلايجعل العبودية واسطة لغاية اخرى .

و منها المحبة و هى تتصور على وجوه احدها حب العبد بالنسبة الى مولاه فالمحب يعبد مولاه المحبوب بمقتضى محبته ولايستحق احد للمحبة الا لمستجمع لجميع الصفات الكمالية المنزه المعرى عن انحاء النقايص والعيوب فالباعث

الداعى للعبادة هو المحبة وبعد تحقق العبادة توجب ازدياد المحبة .

وثانيها تحصيل اللياقة لان يكون ظرفا لحب الله تعالى شأنه اعنى تحصيل حب الله بالنسبة اليه اولاجل حصول الحب قبل العبادة فاقتضى العبادة والاول انسب بحال المتوسطين فى الثبات واليقين اى الابرار والثانى بالمقربين الكاملين فى تحصيل المعرفة واليقين قيل والمحبة من العبد حالة يجدها فى قلبه يحصل منها التعظيم له وايثار رضاه والاستيناس بذكره والاستيحاش عن غيره و من آثارها التجافى عن دار الغرور والرقى الى عالم النور والانس بالله والوحشة ممن سواه و صيرورة جميع الهموم هما واحداً .

واما محبة الله للعباد انعامهم وان يوفقهم لطاعته ويهديهم لدينه الذى ارتضاه ورضاه عن العبيد وللمحققين فى هذا المقام مقالات و بيانات وافية كافية متقاربة .

وان شئت قلت ان المحبة من الله ايصال عبده الى مقام هيئه له وخلقه للوصول اليه و كشف الحجاب عن قلبه بحيث يحصل له الانقطاع عما سواه ويصير همومه هماً واحداً فان مايوصف به سبحانه انما يوخذ باعتبار الغايات لاباعتبار المبادى و معنى محبة العبد وصوله فى العبادة والمعرفة مقاما لايرى لنفسه خطرا ولالوجوده اثرا ولايبقى له سخط ولارضا فى جنب مرضاته تعالى .

واوفى من جميع ماقيل فى المقام مارواه الكلينى فى الكافى باسناده عن ابان بن تغلب عن ابى جعفر عليه السلام قال لما اسرى بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم قال صلى الله عليه وآله وسلم يارب ماحال المؤمن عندك قال تعالى يا محمد صلى الله عليه وآله وسلم من اهان لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة وانا اسرع شئ الى نصرة اوليائى وما ترددت عن شئ انا فاعله كترددى عن وفاة المؤمن يكره الموت واكره مسائته فان من عبادى المؤمنين من لايصلحه الاالغنى ولوصرفته الى غير ذلك لهلك وان من عبادى من لايصلحه الا الفقر ولوصرفته الى غير ذلك لهلك وما يتقرب الى عبدى شئ احب الى مما افترضته عليه وانه يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت اذا سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به و لسانه الذى ينطق به ويده التى يبطش بها ان دعانى اجبته وان سئلنى اعطيته انتهى الحديث .

وفیه رموز واشارات وحقایق ومجازات وتلویحات و کنایات من اهتدی الی مفاداتها حق الاهتداء وعرف کیفیاتها و مزایاها و خصوصیاتها ایقن حقا واعترف صدقا ان مقام المحبة مقام لایتصور للعبد مقام فوقه وانه هوالذی یلیق ان یکون غایة للایجاد ومنظورا لخالق العباد فلوتأمل العبد فی دقایق هذا الحدیث وان الرب تعالی شانه العزیز ینزل اهانة عبده منزلة محاربته تعالی شأنه ویجیب عن سؤال رسوله عن حال المؤمن بعبارة الولی آثر الایمان بالله و تکمیله علی السماوات والارض لانه ولی خالقها الذی یقول وانا اسرع شیء الی نصرة اولیائی فالولایة التی هی کمال المحبة اقصی الغایات واعلی النهایات والمحصل لهذه المنزلة هوالتقرب بالفرائض والنوافل الموجبة لمحبته تعالی شأنه العزیز المستتبعة لکون الرب تعالی شانه سمع العبد وبصره ویده ولسانه المستلزم لصیرورة مرضات العبد مطابقة لمرضات الرب وسخطه موافقا لسخطه وعلم معنی ماقیل فی المقام العبودیة جوهرة کنهها الربوبیته .

فالعبد اذا ادی الفرائض المفترضة علیه بارکانها و اوصافها و شرائطها علی الوجه المقرر فی الشرع الانور وتقرب الی الله باداء النوافل وداوم فیها حق المداومة یسهل له الالتفات عما سوی المعبود والاعراض عن غیره وتخصیص افعاله و اعماله واقواله وصفاته وملکاته لحبه تعالی ورضاه وتخلیص نفسه عن الکدورات الجنسیة والعوارض الطبیعیة والغواشی المظلمة والاخلاق الذمیمة وبعبارة اخری تبعیة طریق الشرع بنحو الکامل فعلا وترکا وتخلیة النفس وتحلیه مایوجب لیاقة المؤمن وقابلیته لان یکون مورداً لحب الله تعالی شانه وولایته وبعد ماتحقق الولایة بین العبد ومولاه دخل فی جنده وحسب من حزبه واعوانه وانصاره الذین لایتوجهون الی جهة من الجهات سوی وجه الله تعالی ولایهتمون هماً وراء مرضاته واذا دخل فی جنده وحزبه وصار من اعوانه وانصاره صارت اهانته محاربته فحینئذ یکفی مهماته و یسرع فی نصرته ویسدده فی اموره ویوفقه لعبادته وطاعته فلایصدر عن العبد عمل من السماع والبصیرة والنطق والبطش الا بحوله وقوته وهذا معنی قوله تعالی کنت سمعه الذی یسمع به الی آخره فکانه سمعه وبصره ولسانه ویده فهذه العبارة کنایة عن کمال

محبته وولايته بالنسبة الى عبده وبالعكس ورجوع جميع اموره اليه .

وثالثها كون العبادة محبوبا له تعالى كماصرح به تعالى شأنه في الحديث المذكور لقوله تعالى ومايتقرب الى عبدى شىء احب الى مما افترضت عليه وهذا الوجه مرتبته دون الوجه الثانى ومن مقدماته المحصلة له .

ومحصل هذه الوجوه ان العبد بعد ما تيقن ان الكمال الحقيقى منحصر فى مولاه احبه واذا احبه يحب حبه اياه وهذا الحب يوجب تبعية رسوله واتيان محبوبه من الفرائض والنوافل وترك مالايرضاه والاتيان بمحبوبه يوجب لياقته للمحبوبية فاذن يحبه المحبوب واذا احبه يتكفل اموره و يكفى مهماته و يكون سمعه وبصره ولسانه ويده قال الله تبارك و تعالى **قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله** فمفاد الحديث متحد مع مفاد الاية فكانه تفسيرلها .

ومنها القربة وهى عبارة عن منتهى العبودية و كناية عن كمال الاطاعة ضرورة استحالة القرب المكانى بالنسبة اليه تعالى شانه فحيث ان كمال الطاعة من العبيد موجب لكمال قربهم الى السلطان واقربهم الى سريره اطوعهم واعتدهم له كنى عن كمال الطاعة بالقربة فذكر القربة من باب ذكر اللازم و ارادة الملزوم و استلزام الطاعة والعبودية للقرب والزلفى لديه عظم ثنائه لاجل ان الطاعات والعبادات موجبة لتعرية النفس وتجردها عن الادناس والارجاس من الصفات الذميمة والاخلاق الرذية الرذيلة والتعلقات الطبيعية طاردة للاوهام الشيطانية والخيالات النفسانية قال امير المؤمنين صلوات الله عليه خلق الانسان ذانفس ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت أوائل جواهر عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد والمراد من العلل فى كلامه عليه السلام هو العلل المادية فان المؤمن خلق من النور فهو بحسب الاصل الاول مجردة عن البهيمية والحيوانية والسبعية الموجبة لبعده عن محفل القدس ومجلس الانس والعبادات مجعولة لتنزيه النفس وتعريتها عن النقايص وعودها الى اصله الاصيل كما قال عليه السلام ان زكيها بالعلم و العمل الخ فاذا عاد الى اصله واتصل الى اشباهه و امثاله من الملئكة استحق لحبه تعالى شأنه العزيز كما

اشار اليه فى الحديث المذكور فالمراد من القربة هو تحصيل اللياقة لحبه تعالى شأنه وهذا مقام اوساط المؤمنين من اهل الثبات واليقين .

ومنها خالقيته تعالى شأنه وفيها لحاظان احدهما ثبوت معنى الخالقية له تعالى شأنه مع قطع النظر عن ايجاده للعبد وهذا اللحاظ يرجع الى الوجه الاول اعنى الاهلية وان كان اخص منه والثانى خالقيته بمعنى ايجاده للعبد فيرجع العبادة بهذا اللحاظ الى شكر المنعم الحقيقى تعالى شأنه .

قال عز من قائل **يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون** ومفاد الاية وان كان اخذ الخالق الها معبوداً و تخليص العبودية له ولكن من لوازمه حصر النية فى مقام العبادة فى خالقيته بمعنى الاول او خلقته للعبد اعنى معنى الثانى فقوله عظم ثنائه الذى خلقكم مناسب للثانى و قوله والذين من قبلكم يناسب الاول و اذا كان معنى اعبدوا كونوا عبيداً للخالق يكون التقوى من الشرك ويؤيد هذا المعنى ماقيل من ان لعل من الله تعالى واجب لان العبودية من العبد الى الله ينافى الشرك وجوباً .

ومنها مخلوقية العبد وهى قرينة للمعنى الثانى من السابق .

ومنها مالكية المعبود بالنسبة الى العبد وهى راجعة الى الخالقية كما ان المملوكية راجعة الى المخلوقية ضرورة استحالة ثبوت المالكية الثابتة للمخلوق له تعالى عن ذلك علواً كبيراً فملك المخلوق امر اعتبارى منتزع عن الحيازة وملك الخالق عبارة عن ايجاده تعالى شأنه وقدرته على اعدامه .

ومنها الامتثال لامره تعالى و هذا المعنى عند دقيق النظر يرجع الى اهلية المعبود او اهلية العبد للعبادة الا ان يقصر الناوى النظر الى نفس الامتثال من دون ان يسنده الى امر من الامور وهذا مقام من يقرب الى كمال العبودية فعقله حاكم بوجوب امتثال اوامره عزاسمه وتنافى التسامح فى الامتثال مع العبودية .

ومنها طلب مرضاته عظم ثنائه والاجتناب عن سخطه بمعنى ان العبد يأتى بالعبادة بنية انها مما يرضى به الرب تعالى عنه و يعامل به معه معاملة الراضى مع

المرضى عنه فان رضاء الرب تعالى شأنه ليست حاله فيه لاستحالة تغير صفاته فرضاء الممكن ابتهاج النفس وانبساطها عند الاطلاع بامر مطلوب و ليس هذا المعنى في الواجب بل رضائه تعالى انعامه واكرامه وتفضيله على من رضى عنه فهذا الوجه لااستقلال له في الغايات بل يرجع امره الى غاية اخرى من القربة والمحبة و غيرهما .

وعد بعض الافاضل الحياء منه تعالى من الغايات قال وهوغرض مقصود وفي الخبر استحيوا من الله حق الحياء اعبدالله فكانك تراه فان لم يكن تراه فانه يراك وعن علي عليه السلام في جواب ذعلب اليماني انا لااعبد من لااراه انتهى ولايخفى على المتامل ان الحياء تؤثر في كيفية العبادة من الخضوع والخشوع و التوجه التام لافي اصل ايجاد العبادة وفي قوله عليه السلام اعبدالله فكانك تراه اشعار بالكيفية ولشيخنا النجفي كلام في هذا المقام يعجبني ايراده قال قده ولو تامل العبد الذي يشتغل لصلوته وقلبه مشغول بامور دنياه انه ماعامل سيده ومولاه معاملة اقل من يخاطبه من زوجته وغيرها ممن يحضر تمام قلبه عند مخاطبته لذاب حياءاً ان كان من اهله انتهى فالمقصود ان الحياء موجب للخضوع والخشوع والتوجه التام والوقار والسكينة .

ومنها طلب العفو والاعتذار عما وقع من التفريط في جنبة تعالى شأنه في سالف الزمان وهذا مقام التوابين .

وللاصحاب بيانات وغايات اخرى راجعة عند التامل الى ما بيناه بقي امر آخر عد من الغايات وهو ملاحظة الفوز بالثواب والخلاص عن العقال وذهب بعض الاصحاب الى بطلان عبادة من يأتي بها بهذا العنوان فقد حكى عن ابن طاووس البطلان اذا اتى بهذا العنوان وعن قواعد الشهيد (ره) انه قد قطع اكثر الاصحاب بفساد العبادة بقصدهما يعني جلب الثواب ودفع العقاب و عن العلامة (قده) في اجوبة المسائل المهنائية اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب اولدفع العقاب لايستحق بذلك ثواباً والاصل في ذلك ان من فعل فعلا ليجلب نفعاً او يدفع به ضرراً فانه لايستحق المدح على ذلك والايتان المذكورتان اعني قوله تعالى لمثل هذا **فليعمل**

العاملون وقوله تعالى و في ذلك فليتنافس المتنافسون لادلالة فيهما على كون غرضهم لفعله ذلك انتهى وعن الرازى فى تفسيره الكبير اتفاق المتكلمين على عدم صحة هذه العبادة انتهى.

ولايخفى على المتامل بعد هذا الذهاب عن الصواب ضرورة استلزامه بطلان عبادة الاكثرين من العباد وانحصار العبادات الصحيحة فى عبادة الانبياء والمرسلين والائمة المعصومين واقل قليل من الصالحين فكم من عبد لايتصور مقاماً فوق مقام الخوف والرجاء ولايتوجه الى غيره بل لايمكن له التخلص عن جميع الاغراض سوى اهليته واستحقاقه تعالى للعبادة فيؤل الامر الى خروج كثير من العباد المؤمنين عن ربقه التكليف لعدم وسعهم قصر النظر فى نياتهم الى استحقاقه واهلينه تعالى للعبادة اواهليتهم للعبودية والعبادة ولو انكر الخصم عدم الامكان وادعى امكانه لجميع العباد وقاطبة المكلفين فلايسعه انكار استلزام قوله العسر والحرج الاكيدين الشديدين المنفيين فى الشريعة السهلة والطريقة السمحة.

ويدل على عدم البطلان بل على ترتب الثواب عليه بعض اخبار من بلغ ففى ثواب الاعمال عن صفوان عن ابى عبدالله عليه السلام قال من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله ولايخفى ظهور هذا الخبر فيما قلناه اى عدم البطلان والثواب ولايمكن القول بان المراد فعمل به لغاية الاهلية لان ظاهره ان العمل اذا كان لاجل هذا الخير الذى بلغه.

وفى خبر محمد بن مروان عن ابى جعفر ماهو صريح فيما بيناه لانه قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وبهذا الراوى خبر آخر عن الصادق عليه السلام مساوق لهذا الخبر فى الصراحة فيما بيناه قال عليه السلام من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم شىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان له ذلك الثواب وان كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله وتنكر الشىء فى هذا الخبر والثواب فى سابقه يؤكدان المطلوب و هذان الخبران صريحان فى ان العامل اذا عمل شيئاً لاجل الثواب الذى بلغه كان له والاخبار

الاخر الواردة فى هذا المقام ظواهر فى مابيناه .

ثم ان الايتين اللتين منع العلامة دلالتهما على صحة عبادة من طمع فى الجنة فى عبادته وخاف من النار ونوى فى العبادة الوصول الى الاولى والاجتناب عن الثانية لانقص فيهما فى الدلالة على الصحة لانهما صريحتان فى ان ماذكر قبلا حقيق لان يعمل العامل للوصول اليه ولان يرغب فيه الراغب والاولى اصرح من الثانية لانها مشتملة على لام الانتفاع وقوله قده اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا الى آخره قابل للمنع كمالايخفى من لاحظ كلمات القوم فان فى بعضها صراحة فى عدم افساد هذه النية بل يظهر من بعضها استحباب ان يرجو المكلف بفعله مزيد الثواب والنجاة من العقاب ولعل مقصود من حكم بالبطلان هو ان حصر النية فى الجنة والاجتناب من النار لايوجب مدحاً مع ان العامل بهذه النية ممدوح كمال المدح لانه آمن بالوعد والوعيد وصدق بماجاء به النبى صلى الله عليه وآله وسلم واعتنى بشأن ماحكم به بل يمكن القول بعدم امكان صدور العبادة عن الخائف الراضى قاصراً نظره الى الوصول والاجتناب ضرورة ان كل من ياتى بالعبادة لاجل الفوز بالثواب والاجتناب عن العقاب يعلم علما يقينياً بعدم تحقق الفوز والوصول والاجتناب الا باتيان العبادة امتثالا لامره فلايتصور التفكيك بين نية الامتثال للامر و بين نية الفوز بالثواب والاجتناب عن العقاب.

ومع تصوره يجب القول بان المبطل هو ترك اتيان العبادة عاريا من نية امتثال الامر اوغاية اخرى من الغايات المذكورة و كون نظر الاتى مقصوراً بالنفع ودفع الضرر لاضميمة هذه النية الى نية غاية اخرى مما ذكر لان هذه النية ليست من موانع صدق الامتثال والاطاعة على العبادة المشتملة على احدى الغايات المصححة للعمل .

والحاصل ان غاية مايجب فى الخلوص اتيان العمل امتثالا لامره تعالى اوغاية اخرى مما ذكر والخوف من النار والطمع فى الجنة لايمكن انفرادهما عن غاية اخرى من الامتثال وغيره كيف وعد من الغايات التعظيم لله تعالى و هاتان الغايتان لايمكن انفكاكهما عن التعظيم ضرورة انهما من لوازمه الغير المنفكة و مع فرض

انفكاكهما عن الغايات بتمامها و انفرادهما فی النية فالمبطل هو فقدان غيرهما لاانضمامهما اليه .

ومما استدل به على عدم بطلان العبادة المنوی فيها التخلص من العذاب والفوز بالثواب الوعد والوعيد الوارد ان فی الايات الكثيرة والاخبار المتواترة لكنهما لايدلان على المقصود لان مفاد الايات والروايات ان العبادات الصحيحة موجبة للفوز بالثواب وتركها يوجب العقاب فلايدلان على صحة العبادة وعدم بطلانها اذا كان النظر الفوز والتخلص نعم كثرة ورود الوعد والوعيد فی الايات والروايات تمنع عن تخليص غير الاوحدی من العباد عباداتهم عن هاتين الغايتين فينتج كون المبطل هو الاتيان بالعبادة مع قصر النظر الى الفوز بالثواب والخلاص عن العقاب و بعبارة اخرى اذ اتی بالعبادة بعنوان المعاوضة مع الثواب والخلاص لا للامتثال الموجب لهما .

فظهر من طول المبحث انمايعتبر فی النية خلوص العمل عن الرياء واشتماله على غاية من الغايات واعلى الغايات هو اهليته تعالى شأنه و ادناها الفوز بالثواب والخلاص من العقاب من دون استقلال النظر فيهما .

واما قصد التعين فممايجب فی العبادات والمعاملات لان الوجود مساوق للتشخص فالشیء مالم يتشخص لم يوجد فالعبادة اذا لم يكن متميزة عن غيرها بحسب الاجزاء والاوصاف لابد من تعيينها عن غيرها بالنية و مع عدم التعيين لايحسب من احد من اطراف المشترك .

واما الوضوء فيكفی فی تعينه ايجاد الافعال بعنوان طروعنوان الوضوء بمعنى اتيانه بعنوان كونه مما جعله الشارع منشاء لانتزاع الطهارة عنه فاللازم اخراج الافعال عن الابهام بالنية ليعنون بعنوان الوضوء المجعول فی الشرع منشألانتزاع الطهارة فبعد ايجاد الافعال بهذا العنوان اعنی نيته كونها وضوءاً موجبا للطهارة مقرونة بشرايط الصحة بلامانع يمنع الانتزاع يطرء عليه عنوان الوضوء و ينتزع عنه الطهارة ويترتب عليها احكامها فالمشروط بالنية هو صيرورة الافعال وضوءاً موجباً

للطهارة واما ترتب احكامها عليها فلايتوقف على النية فانها لاتوثر فى ترتب الاحكام على الموضوعات والاثار على الاسباب فتأثير النية فى حصول الموضوع و تحققه و وجود السبب فبعد مانوى فى ايجاد الافعال ماجعلها الشارع منشأ لانتزاع الطهارة واوجدها خالية عن الخلل اوجد الوضوء والوضوء محقق للطهارة وتنتزع منه وبعد تحقق الطهارة يصح كل مايشترط فى صحته الطهارة ويباح كل مالايجوز من دون الطهارة وبيان آخر ان الوضوء منشأ للطهارة والطهارة بذاتها رافعة للحدث و بعد تحققها يرتفع آثار الحدث و يترتب عليها احكامها و آثارها ولايحتاج فى ارتفاع الحدث واثره وتحقق الطهارة وترتب عليها احكامها وآثارها الى ان ينوى المكلف فى ايجاد افعال الوضوء بل نية ايجاد الوضوء يكفى فى انتزاع الطهارة منه فيرتفع الحدث بوجودها ويباح مالايجوز من دون طهارة كمس كتابة القرآن و يصح ما يشترط فى صحته الطهارة كالصلوة والطواف ويستكمل مايشترط فى كماله الطهارة كقرائة القرآن ويرتفع كراهة عمل يكره من دون طهارة كالاكل فى حال الجنابة وفاز المتوضى بالثواب اذاكان مقصوده درك ثواب الكون على الطهارة بل هذا القصد بخصوصه لاينفك عن قصد الوضوء الموجب للطهارة لانه اقدم الى امراثره الطهارة وعمل بالاستحباب اذا توضأ قبل النوم .

والحاصل ان افعال الوضوء سبب للطهارة وهى شرط فى بعض الموارد ومبيحة فى الاخر ورافعة للحدث ومكملة لامر وهكذا فالموضوع للاحكام والمؤثر فى الاثار هو الطهارة لا الافعال و انما الافعال منشأ لانتزاع الطهارة اذا تحققت بشرائطها و اجزائها من غير خلل وقع فيها فالامر بالافعال لاجل حصول الطهارة و انتزاعها منها والخطاب وضعى يكشف عن سببية الغسلتين والمسحتين للطهارة و ليس مفاد الامر وجوب متعلقه كما ان وجوب الطهارة معناه توقف امر عليه لا الوجوب المصطلح فانها ليست بواجبة فى مقام من المقامات سوى مورد النذر و اخويه ولما بيناه تامل بعض الافاضل فى صحة نذر من نذر الوضوء من غير نظر الى الكون على الطهارة لعدم ثبوت الاستحباب النفسى للوضوء عنده وحكم بعض آخر على انه غير ثابت فكل

ما اسند الی الوضوء من الشرطية والسببية والرافعية والمحبوبية لاجل منشايته للطهارة فالمسند اليه بحسب الواقع هو المنتزع لا المنشأ للانتزاع .

نعم اسناد السببية للطهارة ينحصر اليها لاستحالة وحدة المسبب والسبب واما الوجوب والندب و وجهها فلا يعتبر نيتهما فی ايجاد الوضوء لان الوجوب والندب نحوان فی الحكم و كيفيتان فيه بحسب شدة الطلب وضعفه فهما راجعان الی الحاكم حيث انه لا يرضى ترك الاول ويرضى ترك الثانی ووجه الوجوب والندب لحاظ فی جعل الحكم فهو ايضاً راجع اليه تعالی شأنه علی انك قد عرفت مما مر ان معنی وجوب الوضوء كونه مقدمة لامر من الامور و كونه متوقفاً عليه لا الوجوب المصطلح .

والحاصل ان تحقق الطهارة من الوضوء لاجل ان الشارع جعله منشأ لانتزاعها فلا يجب فی تحصيلها الا قصد هذا المجعول فقد يكون المقصود كون المكلف علی الطهارة فقط لرجحانها الذاتی فی الشرع وقد يكون توطئة لامر آخر و اما اتيان الافعال من دون قصد لتحصيل الطهارة فيبطل و لا ينتزع منها الطهارة بل لا يطرء عليها عنوان الوضوء وبعد تحقق الطهارة يؤثر اثرها من الصحة والاباحة والتكميل ورفع الكراهة والوفاء بالنذر اذا تعلق بالطهارة تعلقا اولياً او ثانوياً فلو نذر قرائة القرآن مقرونة بالطهارة وتطهر من غير ان يقصد فی آن التطهر القرائة ثم بدا له ذلك فقرء او فی بنذره و كذلك اذا نذر الطهارة عند قرائة القرآن .

وملخص الكلام ان الطهارة من آثار الوضوء اذا نواها منه و لها آثار يترتب عليها بعد ما تحققت واما الوضوء مع قطع النظر عن الطهارة فلا حكم له ولا اثر فمن قال باشتراط الرجحان اعنی الاستحباب فی انعقاد النذر حكم بعدم انعقاد نذر الوضوء من دون قصد الطهارة .

ان قلت لو لم يكن للوضوء اثر من الآثار فی صورة تجرده عن نية الطهارة لما صح وضوء المجنب والحائض ضرورة عدم تاثير وضوئهما للطهارة مع انه ورد فی الشرع تاثير وضوئهما فوضوء المجنب يرفع كراهة النوم والاكل والشرب

والجماع ووضوء الحائض يحدث فی ذكرها فی مصليها كمالاو يرفع كراهة الذكر وامثالهما.

قلت وضوء المجنب و الحائض ومن مس الميت يؤثر اثر الطهارة و يترتب عليها الاثار الاانه لايزيل الحدث الاكبر لانه سبب للطهارة الصغری والطهارة الصغری لاترفع الحدث الاكبر ولكن وجودها يؤثر فی رفع بعض آثاره مع وجوده فهی يوجب التخفيف فی الحدث الاكبر الموجب لارتفاع بعض آثاره فانقدح من طول هذا المبحث ان النية مما يحقق عنوان الوضوء للافعال ويوجب طروه عليها و هذا معنی ماقيل ان النية من العمل بمنزلة الروح من الجسد فهی ليست بشرط ولاجزء فلامعنی للبحث من كونها شرطاً اوجزءاً ولاينحصر مايتوقف عليه صحة الوضوء فی الشرط والجزء كی تكون من احدهما.

ثم انه ظهر ممابيناه من معنی النية وعدم كونها قصد ايجاد الافعال بل هی ممايخفی فی القلب ويوجب طرو عنوان الوضوء علی الافعال مع كونها علی وجه الخلوص انها ليست الا الداعی وهو مايبعث الشخص للفعل المعنون وهو يبقی مع الشخص الی ان ينتهی الفعل الی الجزء الاخير منه لعدم الفرق بين الاجزاء فی احتياجها بالنية لطرو العنوان علی الفعل واما الاخطار بالبال فليس مصداقا للنية وانما هو تصوير للعمل حين الشروع فيه مقارناً له و هو ليس مما يوجب اتصاف الافعال بالوضوء ولايمكن ادامته الی آخر العمل فانه حينئذ ينافی نفس العمل ولوفرض عدم التنافی فيشبه الوسواس وحالات المجانين ولايمكن اعتبار هذا النحو من الامور فی العبادات علی ان الاخطار ليس من معنی النية ولامن مصاديقها كما انه لايوجب طرو عنوان الوضوء علی الافعال و كذا عناوين ساير العبادت بل لايوجب تحقق المتصور فی الخارج وليس فی الادلة مايكشف عن اعتبار هذا المعنی فی صحة عبادة من العبادات سواء كانت تعبدية اوتوصلية لماعرفت سابقا ان ما يجب فی تحقق العبادة ارادة الايجاد التی هی مشتركة فی جميع الافعال من العاديات والمعاملات والعبادات ومايوجب فی طرو العنوان هو النية المعتبرة فی المعاملات والعبادات اذا

لم يكن نفس وجودها كافية لطرو عنوان من العناوين و يختص العبادات بعد حصول العنوان باحتياجها الى نية الخلوص والتقرب بحصول الامتثال والاطاعة واما تصوير العمل وتخيله فی الابتداء او الاثناء او كليهما فليس مما يعتبر فی شیء من العبادات والمعاملات والعاديات لعدم الاحتياج اليه فی مقام من المقامات الثلثه اعنی التحقق وطرو العنوان والخلوص فلا وجه لاعتباره فی العبادات بقسميها او المعاملات بل لا وجه لتفسير النية بالاخطار لانه فعل للنفس قد يتفق اقترانه بالعمل وقد لا يتفق بل اللايق تفسير النية بالداعی الذی يؤثر فی المقام الثانی والثالث وهو بناء النفس كون افعالها الغير الممحضة فی عنوان مخصوص معنوناً بذلك العنوان مع كون غرضها التقرب والاطاعة والامتثال واستمرار النية هو بقاء النفس على البناء والفرض وعدم انصرافهما عنهما الى آخر العمل .

والحاصل ان بعد ثبوت كون المراد من النية المعتبرة فی العبادات هی ما يؤثر فی حصول العنوان وتحقق الخلوص لا يبقى مجال للنزاع فی كونها الداعی او الاخطار لان تصوير العمل واخطاره بالبال من غير نية طرو العنوان وتحقق الخلوص لا يوجب شيئاً منهما و هذا المعنى فی الظهور بمكان لا يخفى على احد فمن نازع فی كونها الداعی او الاخطار فسر النية بما يؤثر فی ايجاد الافعال وقد عرفت ان الاخطار او التصوير لا يؤثر في تلك المرحلة ايضاً وان لم يكن فی الوضوح بتلك المثابة .

و حينئذ فلا يحتاج تبديل استدامة النية باستدامة حكمها ضرورة بقاء النية بالمعنى الذی عرفت و مقارنتها مع اجزاء العمل الى جزئه الاخير فان العامل لا يخلو عن هذا المعنى فی طول العمل وهو لا يغيب عن النفس فی آن من الانات ولذا لو سئلته فی الاثناء ما تفعل ولای شیء تفعل يجيب انی اتوضوء او اصلی لمرضات الله او اهليته اوغيرهما من الغايات التی مر ذكرها واما الاخطار فلا يمكن بقائها فی طول العمل سيما فی الصلوة المشتملة على الاقوال ومع فرض امكان البقاء فينا فی حضور القلب والالتفات بمفادات القرائة والاذكار فمع فرض كون المراد من النية هو ما يؤثر فی وجود الافعال لا يصح القول بالاخطار لان الاخطار لا يكون من الارادة الموجبة للايجاد

بل هو من المقارنات مع انك قد عرفت ان المراد بالنية هو المحصل للعنوان والقربة .

والاخبار حاكية عن هذين المعنيين كما لا يخفى على المتامل فيها و اما الداعي فيتحقق في الارادة الموجبة للايجاد ومايحصل العنوان والقربة فانه موجود في كل منها فالاختلاف على تفسير النية بالارادة في لزوم الصورة المخطرة في البال وعدمه و كفاية الامر المر كوز المسمي بالداعي فالقابل بالاول يعتقد ان النية هي الصورة المخطرة وحيث انها تتعلق باول الفعل ويذهل عنها في الاثناء فلابدمن اعتبار الاستدامة الحكمية بمعني بقاء العامل على حال ينشئت من الصورة المخطرة الى آخر العمل لتعذر بقاء الصورة ولزوم بقاء النية مقارنة مع تمام الاجزاء وهذا القول بعيد عن السداد لان الصورة المخطرة من مقدمات النية المفسرة بالارادة لا نفسها والاستدامة الحكمية يرجع امرها الى الداعي الباقي في طول العمل لان الارادة ليست الاحر كة النفس نحو العمل فهي امر ممتد الى آخر العمل فكل جزء من العمل مستندالى جزء من الارادة المقارن له واما ماقيل من ان القائل بالاخطار النية عنده هي الصورة المخطرة وانها عنده امر ممتدمر كب لا بسيط ليس على ماينبغي لان الصورة المخطرة الموجبة لانبعاث النفس وحر كتها نحو العمل من مقدمات الارادة ولاتبقى في اثناء العمل والاستدامة الحكمية امر وراء بقاء الصورة وامتدادها كماعرفت .

قال شيخنا الانصاري قدس سره بعدنقل القولين وتفسير الداعي والاخطار و رد ماقيل في المقام و كيف كان فالاقوى ما اختاره المتاخرون و حاصله ان العبادة لاتتوقف شرعا على ازيد مما يتوقف عليه عقلا الاان الغاية فيها هي الاطاعة والتقرب ولعل هذا مذهب كل من اهل ذكر النية من القدماء اتكالا في اعتبار اصلها على حكم العقل باعتبارها في كل فعل اختياري وفي اعتبار غاية التقرب الى ماهو اللازم من فرض كونه من العبادات المأخوذ فيها قصد التعبد والاطاعة ويدل عليه مضافاً الى اصالة عدم اعتبار امر زائد على مايصدق معه الاطاعة والعبادة جميع مادل على اعتبار النية في العمل من قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام لاعمل الا بالنية

وقوله عليه السلام لكل امرء مانوی فان ظاهر الكل اعتبار النية فی كل جزء من العمل خصوصاً مع عده عملا كما فی مجموع الاجزاء الواجبة من الوضوء فانه عمل قطعا فيعتبر تلبسه بالنية ولايكون متلبساً بها فعلا اذاقدمت عنه غسل اليدين الااذا جعلنا النية اعم من الامر المر كوز الذی لاينافيه الغفلة و الذهول التفصيلی انتهی .

وهذا البيان حق متين فی صورة تفسير النية بالارادة الموجبة لايجاد الفعل فحينئذ لايتوقف العبادة على شیء ازيد مما يتوقف عليه غير العبادة سوی كون غايتها الاطاعة و اما علی تفسير النية بما يحقق عنوان العبادة ففيه قصور لتوقف حصول العنوان على امر زايد على الارادة ونية الاطاعة .

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات ناظر الی هذا الامر كما لايخفی علی المتامل ضرورة عدم قصده صلى الله عليه وآله وسلم من هذا الكلام ما هو البديهی عند الكل من توقف وجود نفس العمل علی الارادة بل ليس من شأنه صلى الله عليه وآله بيان هذا الامر البديهی و كذا قوله عليه السلام لاعمل الا بالنية لان توقف نفس وجود العمل علی الارادة من البديهيات الغير المتوقفة علی البيان الخارج بيانها عن وظيفة النبی والامام .

واما قوله عليه السلام فكل امرء مانوی فهو ناظر الی الغاية ونية الطاعة واما التمسك باصالة عدم اعتبار امر زائد علی ما يصدق معه الاطاعة والعبادة فيصح بعد تحقق عنوان العبادة ومن المعلوم ان الارادة المعتبرة فی وجود العمل لايكفی فی تحقق العنوان المذكور لامكان وجود الغسلتين والمسحتين مثلا من دون تحقق عنوان الوضوء الذی هو منشأ لانتزاع الطهارة ضرورة احتياج طرو هذا العنوان الی نية سوی الارادة المذكورة .

وقوله (قده) فان ظاهر الكل اعتبار النية فی كل جزء من العمل الخ يفيد مابيناه لان الحقيق للاعتبار فی الاجزاء هو المحصل للعنوان ومعنی الاعتبار حينئذ توقف حصول العنوان علی بقاء نيته الی آخر الاجزاء فلوانصرف عن هذه النية فی الاثناء ولو فی جزء آخر من اجزاء العمل واتی به بعنوان آخر ينقلب الامر ويبطل العمل ويخرج عن عنوان الوضوء مثلا و لاينتزع منه الطهارة و اما الارادة فلامعنی

لاعتبارها شرعاً لعدم امكان تحقق الفعل الاختياري بدونها .

ثم قال قده ومن هنا اعترفوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلاالى آخر العمل لعدم اختصاص اعتبار النية بالجزء الاول الا ان تعذرذلك اوجب الاكتفاء بالاستمرار الحكمي الآتي وهذا البيان بمابيناه انسب لما مر من اخلال الانصراف امر تحقق العنوان فاعتبار استمرار النية وتعذرذلك في الاثناء يلتئم مع ماذكرناه من تفسير النية لماعرفت من استناد اجزاء العمل الى جزئيات الارادة فكماان الاعتراف بتعذر النية يكشف عن كون المراد من النية هو الداعي اي يستلزم ذلك فكذلك يستلزم كون المراد مايحقق العنوان ولايحتاج الى الاستمرار الحكمي لان نية كون العمل وضوءاً مثلا تبقى معه الى آخره لانها امر مركوز في ذهن العامل ولذا كلما سئلته عنه عما يفعل يجيب بكون عمله وضوءاً من دون ترديد وغفلة .

وظهر ممابيناه ان النية يتعلق بكيفيات العمل وخصوصياته عنواناته الطارية عليه وان مايتعلق بنفس العمل هوالقصد والارادة فكيفيات العمل ماخوذة في النية ولاتختص بالذكر باعتبار المنوى وهذا في الوضوء اظهر لماعرفت من ان اللازم في الوضوء هونية كونه منشأ للطهارة فان الشرط هو الطهارة الحاصلة من الوضوء لاالغسل والمسح ولابد من امر آخر هو كون غايته التقرب فليس في الوضوء سوى هذين المعنين كيفيات تحتاج في التحقق الى النية واما الصلوة فكيفياتها وخصوصياتها كثيرة لابد من تعينها وتشخيصها بالنية فلايتعين بدون التعيين لكونها ظهراً وعصراً وعشاءً واداءً وقضاءً وغيرذلك اما الوجوب والندب فقدعرفت انهما ليسامن خصوصيات الصلوة لان الحكم خارج عن الموضوع طار عليه بعد تماميته فكل من الواجب والمندوب يتعينان قبل طرو الوجوب اوالندب فالنية يتعلق بخصوصية موجودة قبل الوجوب والندب فلايحتاج تعيين احدهما الى احدهما مجعول لها.

و بالجملة تكيف العمل بكيفية خاصة و تخصيصه بخصوصية مخصوصة في مرحلة الوجود يتوقف بان ينوى العامل تلك الخصوصية في ايجاد العمل لان الشيء المخصوص مالم يتشخص لم يوجد فلوكان مكلفا لصلوات متعددة تتوقف تعيين

احديها فى الوجود دون غيرها بنية العامل اما الوضوء بعد ماطرء عليه هذا لعنوان بالنية واوجده العامل لاجل التقرب مثلا يصير منشاء للطهارة لانه مجعول لها وليس فى الطهارة ابهام يحتاج رفعه الى التعيين بالنية فان غاية اختلاف مصاديق الطهارة انما هو بالصغر و الكبر ولكل منهما منشأ مخصوص ممتاز بالوجود واما ماير تفع بالطهارة المنتزعة من الوضوء فهوليس من مشخصاتها كما مر سابقاً و سيجىء ايضاً فى النواقض واما النيابة فى الصلوة مثلا فليس من مخصصات العبادة بل ممايعتبر نيته فى الاتيان فالنيابة فى طول العبادة فالنائب ينوب عن المنوب عنه فى اتيان ماتعلق به والتعلق انما يكون بعد التعين وتعدد العبادات المتعلقة بالمنوب عنه لايؤثر فى اشتباه ما يأتى به النائب بعنوان النيابة لان النائب ينوب فى اتيان العبادة المخصوصة نعم يمكن تعدد ماينوب فى اتيانه فيتعين بالتعيين و بالجملة النيابة خصوصية فى الاتيان لا الماتى به ووجوبها مستندة بالاستنابة ولذا قديجب الاتيان من دون وجوب الماتى به على المنوب عنه ضرورة كون الاستنابة اعم من وجوب العمل واستحبابه.

وتلخيص المرام فى هذا المقام ان الموضوعات للاحكام قدتكون عناوين اولية لاتحتاج فى تحققها سوى قصد الفعل والايجاد كالضرب والاكل و الشرب و امثالها فانها فى تحققها لايحتاج الى ازيد من قصد الايجاد فانها طبايع كلية توجد بايجاد الموجد وامتيازاتها بمتعلقاتها واختلاف احكامهما بواسطة المتعلق امر آخر لاينافى ما بينا من عدم الاحتياج فى نفس التحقق الى غير القصد المتعلق بالايجاد وقد يكون عناوين ثانوية معلولة اومنتزعة من المفاهيم الاولية كالتأديب المعلول من الضرب والطهارة المنتزعة من الغسلتين والمسحتين او غسل جميع البدن والعنوان الثانى بحيث اما لاينفك قصده عن قصد ايجاد نفس الفعل او يمكن انفكاكه عنه فالاول كالاحراق المعلول لابقاء الحطب فى النار والثانى كالمثالين المذكورين اعنى التاديب والطهارة فان كان الموضوع للحكم من العناوين الاولية التى يكفى فى ايجادها القصد اى قصد الايجاد فقط اومن العناوين الغير المنفكة من الاولى فلايحتاج فى تحققه وصحته واجزائه الى نية اخرى فان المفروض ان الواجب هو الضرب مثلا

اوالمعلول الغير المنفك عن العلة والاول مقصود بالفرض والثانى ايضاً كذلكلعدم انفكاك قصده عن قصد العلة واما العنوان الثانى المنتزع من الاول المحتاج الى القصد فى الانتزاع فيحتاج الى نية كون ايجاد المنشاء للانتزاع لتحقق امر المنتزع و انتزاعه منه واما القيود المأخوذة فهى ايضاً على قسمين فقديكون القيدمأخوذأفى احد جزئى القضية اعنى الموضوع اوالمحمول وقد يكون مأخوذأفى النسبة والاول مقدم على الامر والثانى ينتزعمنه والاول يدفع بالاصل مع الشك فى اعتباره ويتمسك بالاطلاق والثانى ان كان معتبراً فى حقيقة الحكم ككونه تعبدياً فلايجرى فيه الاصل لان الشك فيه يرجع الى الشك فى تحقق عنوان الطاعة وان لم يكن كذلك بل كان قيداً للطلب من دون ان يعتبر فى حقيقة الحكم فيجرى فيه الاصل ايضاً .

واما فى مرحلة النية فكل ما كان من قيود الموضوع فيكفى فى الاجزاء والصحة تحققه فى مرحلة الامتثال ولايحتاج الى قصد آخر فلوقال المولى اعتق رقبةمؤمنة فلايحتاج فى العتق الاقصد العتق وتحقق الايمان فى العبد المعتق ولايجب ان ينوى عتق الرقبة المؤمنة واما اذاقال قوموا لله قانتين اوطائعين فيتوقف الامتثال على نية كون القيام طاعةلله ولايكفى فى تحقق الطاعة نية اصل العمل فقط .

واما الاداء والقضاء فيجب تعيين احدهما بالنية فى صورة التعدد بان يجب عليه صلوتان احدهما الاداء والاخر القضاء واما اذاكان الواجب عليه صلوة واحدةوتردد امرها بين ان يكون قضاء وبين ان يكون اداء لاجل الشك فى خروج الوقت وعدمه فلايجب حينئذ نية احدهما لان القضاء والاداء ينتزعان من وقوع العمل فى خارج الوقت ووقوعه فيه فمع خروج الوقت لايؤثر نية الاداء ومع بقائه نية القضاء ففى صورة العلم ببقاء الوقت لايمكنه الجمع بين الصلوة الواجبة و كونهاقضاء فكذلك العكس فهل يلغونية الخلاف امبطل وجهان الاظهر الثانى لمنافاتها مع الواقع .

واما القصر والاتمام فى الصلوة فهما وصفان للماتى به و هو الموجود فى الخارج فلاتؤثر النية فيهما فهما من كيفية الايجاد وليسا مما يعنون به المامور به بواسطة النية فلايجب تعيينهما بالنية بل يجب اتيان العبادة قصراً او اتماماً .

فظهر مما اسلفناه معنى الطهارة ومايتنزع منه ومعنى النية وموارداعتبارها و تأثيرها في الافعال من العبادات والمعاملات و كون الطهارة حقيقة واحدة لااختلاف فيها الا بالصغر والكبر و اما الحدث المنافى لها فهو ايضاً حقيقة واحدة لااختلاف فيه الا بالصغر والكبر فهو صفة دناسة معنوية مجعولة فى الشرع منتزعة من امور معينة سيجيء ذكرها واثر الحدث مخالف لاثر الطهارة فهو يرتفع بالطهارة اذا وردت عليه ويزيلها اذا ورد عليها فاطلاق الناقض على المنشأ باعتبار اتحاده مع الامر المنتزع اعنى الحدث كما ان اطلاق الرافع على منشأ الطهارة لاجل انتزاع الطهارة منه واتحادها معه في الوجود واما اطلاق السبب والموجب على مايوجب الحدث ففيه نوع من التسامح اما الموجب ففى الحقيقة جعل الشارع الوضوء والغسل منشئاً للطهارة فان هذا الجعل اوجب الوضوء والغسل عند الحدث لامايوجب الحدث واما سبب الطهارة فهو نفس الوضوء والغسل باعتبار كونهما منشئين لانتزاع الطهارة واما مايتنزع منه الحدث فلاينبغى اطلاق السبب والموجب عليه الا باعتبار انه يوجب ما يزيل الطهارة فيستلزم ايجاد الطهارة عند لزومها وتوقف امر من الامور عليها فما قيل فى تعريف الحدث من انه هو الاثر الحاصل للمكلف وشبهه عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل راجع الى مابيناه فان اسباب الحدث و موجباته ليست من اسباب الوضوء والغسل الا باعتبار ماذكرناه فان اثر الشيء مسبب عنه ومؤثره سبب له فسبب الوضوء لايكون سبباً للحدث فاطلاق سبب الوضوء عليه باعتبار ان الامر يؤل الى لزوم الوضوء و كيف كان فالحدث ينقسم الى الاصغر والاكبر كما ان الطهارة ينقسم الى الصغرى والكبرى وينتزع الحدث الاصغر من امور .

منها خروج البول والغائط ولهما مخرجان معينان بحسب اصل الخلقة والطبيعة وقد ينفتح مخرج آخر للمكلف سوى الطبيعى مع انسداده اوعدم انسداده وقد يتفق لبعض الناس مخرج فى غير الموضع الطبيعى للعامة بحسب الخلقة وقد يوجب بعض الامراض خروج المأكول والمشروب قبل التبدل الى الغائط والبول وقليلا مايتفق وحدة المخرج والمدخل فى بعض الناس فيغوط من فمه فيفترق الغائط من

القيىء فى هذا البعض بخروج المأكول بعد الهضم وخروجه قبله فالخروج له صور متعددة .

الاولى ما اذا كان المخرج بحسب اصل الخلقة من دون انفتاح مخرج آخر و خرج الخارج بعد صيرورته غائطاً او بولا يعنى بعد الهضم الرابع فلا كلام فيه ولا اشكال فى كونه منشأ لانتزاع الحدث وناقضاً للطهارة وهو المجمع عليه بل من ضروريات الدين وتدل عليه الاية والروايات .

الثانية ما اذا انفتح مخرج آخر مع انسداد المخرج الطبيعى و هى ايضاً كالاولى لان المخرج الثانى قائم مقام الاول الطبيعى فبعد صيرورة ما فى المعدة غائطاً يصدق على صاحبه انه جاء من الغائط وعلى هذا المخرج انه مخرج للغائط ولا ينافى ماذكرنا قول ابى عبدالله عليه السلام فى خبر سالم ابى الفضل ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما لان المقصود من هذا الكلام بيان ان الموجب للحدث هو خروج البول والغائط والمنى فعبر عليه السلام عنهما بهذه العبارة كناية وذكر الاسفلين لاجل الرد على القائلين بنقض الجشاء والقى والرعاف ونتف الابط وكونهما مما انعم الله بهما باعتبار المخرجية للثفل لا باعتبار الخصوصية والاعتياد والطبيعية فبعد انسداد الطبيعى المعتاد وانفتاح الاخر يؤثر الثانى اثر الاول ويؤيد ما قلنا خبر ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الرعاف والحجامة و كل دم سائل فقال ليس فى هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك الذين انعم الله بهما عليك انظر الى رواية ابى هلال قال سئلت اباعبدالله عليه السلام اينقض الرعاف والقى ونتف الابط الوضوء قال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعن الله المغيرة يجزيك من الرعاف والقىء ان تغسله ولا تعيد الوضوء ويدل على اعتبار المخرجية دون الاعتياد والخصوصية مارواه الصدوق رضوان الله عليه فى العلل وعيون الاخبار باسناد الاتى عن الفضل بن شاذان عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال انما وجب الوضوء فيما خرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون ساير الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة و ليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فامروا بالطهارة عند

ماتصيبهم تلك النجاسة من انفسهم فهذه الرواية كالصريح فی الدلالة علی ان المعيار والمناط فی النقض هو خروج النجاسة وليس فی الطبيعی والمعتاد خصوصية موجبة لتخصيص النقض بالخارج منهما .

فيظهر من هذه الرواية حكم الصورة الثالثة اعنی مالو انفتح مخرج مع بقاء المخرج الطبيعی وعدم انسداده لما عرفت من ان المناط هو خروج النجاسة كما صرح الامام عليه السلام ولذا لم ترد فی اكثر الروايات جملة انعم الله به عليك بل فی بعض الروايات الاكتفاء بالاسم من دون ايراد الاسفل والخروج كما فی خبر زكريا بن آدم قال سئلت الرضا عن الناصورا ينقض الوضوء قال عليه السلام انما ينقض الوضوء ثلث البول والغايط والريح قال فی المختلف اذا خرج البول والغائط من غير السبيلين فان كان معتاداً نقض الوضوء مطلقا وان لم يكن معتاداً فالاقرب انه لاينقض سواء كان فوق المعدة اوتحتها والشيخ رحمه الله قال اذا خرج البول والغايط من غير السبيلين من جرح وغيره فان خرجا من موضع فی البدن دون المعدة نقض الوضوء وان كان فوق المعدة لم ينقض وقال ابن ادريس ينقض مطلقا لنا مارواه زرارة فی الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال لاينقض الوضوء الا مايخرج من طرفيك اوالنوم وفی الحسن عن زرارة قال قلت لابی جعفر وابی عبدالله عليهما السلام ماينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الدبر والذكر غايط اوبول او منی اوريح و النوم حتی يذهب العقل و كل النوم يكره الا ان يسمع الصوت ولو كان خروج البول والغائط من غير المعتاد ناقضا لماخصص فی الجواب عقيب السئوال لانه يكون تاخيراً للبيان عن وقت الحاجة ومارواه فی الصحيح سالم ابوالفضل عن ابی عبدالله عليه السلام قال ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين الذين انعم الله تعالی بهما عليك انتهی .

فرای قدس سره ان قيد الطرفين الاسفلين احترازی ليس فی غير المعتاد نقض وان التسمية بالدبر والذكر لنفی ناقضية مايخرج من الحادث من المخارج و فيه ان القيد والتسمية ليسا للاحتراز لان الجواب وارد مورد الغالب علی ان السئوال فی الحسن عن ماينقض و ذكر الاسفلين والدبر والذكر لتعريف الناقض و ليس

الامام فى مقام بيان اعتبار المخارج وعدمه حتى تكون تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة فقوله عليه السلام مايخرج من طرفيك الاسفلين فى حكم قول القائل اكرم من كان فى الدارامس فان مراد هذا القائل تعريف من يجب اكرامه من دون مدخلية للدار ولذا بين عليه السلام بقوله غائط اوبول الخ و كذا قوله عليه السلام الا ماخرج من طرفيك الاسفلين ولذا قال الرضا عليه السلام فى خبر الفضل لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الامنهما فلايبقى للمتأمل فى خصوصيات الروايات ريب فى ان المراد هو التعريف لاالعنوان .

واما تفصيل الشيخ قدس سره بين فوق المعدة و بين تحتها فالظاهر انه ره جعل المناط هو الخروج من المعدة لان الخارج من تحتها خارج عنها لامحالة والخارج من فوقها لايعلم خروجه منها ويحتمل بعيداً ان يكون مراده من هذا التفصيل ان الخارج من الفوق لم يتبدل بعد الى الغائط اوالبول من احدهما ويظهر من احتجاجه قده ان مراده هو الثانى لانه قده احتج لنقض الخارج من دون المعدة بعموم قوله تعالى **اوجاء احد منكم من الغائط** وعلى عدم النقض لوخرج من فوق المعدة بانه لايسمى غايطا فالمناط عنده صدق الاسم فلااعتبار للمخرج عنده قده و على هذا فلامعنى للمتمسك بالعموم ضرورة امكان الخروج من تحت المعدة مع عدم صدق الاسم ولذا اجاب العلامة قده عن الاول بانه ينصرف الى المعهود و كذا عن احتجاج ابن ادريس بالعموم .

والحاصل ان المناط فى النقض هو صيرورة المأكول اوالمشروب غائطاً او بولا مع الخروج من دون اعتبار المخرج و كونه معتاداً اوطبيعياً فالخارج من ثقب من له ثقب واحد ناقض بعد ماتحقق كونه بولا اوغائطاً اومنيا قبل ان يتكرر الخروج و كذا الخارج من مخرج من جعل احد مخرجيه او كلاهما على خلاف اصل الخلقة فى ساير الناس كما ان من لم يجعل له مخرج من المخرجين و يعود فضلاته من المعدة الى الفم ويخرج منه محدث بعد صيرورة العايد الخارج احد الخبيثين وبها يفترق من القى لوجود المناط فيهما فالذى يقتضى النظر الدقيق ان تصوير الصور و

تشقیق الشقوق فی المقام مالاطائل تحته لان الناقض هوخروج احد هذه الامور بعد صدق الفاظها علیها حقیقة ولذا لم یتعرض المعصوم فی بعض الروایات للمخرج و اکتفی بذکر الامور فانظر الی ماروی فی عیون الاخبار بالاسناد الاتی عن الفضل قال سئل المامون الرضا عليه السلام عن محض الاسلام فکتب عليه السلام الیه فی کتاب طویل و لاینقض الوضوء الاغائط اوبول اوریح اونوم اوجنابة الحدیث وتقدم فی خبرزکریا بن آدم ایضاً الاکتفاء بذکر الامور .

وظهرممابیناحکم ماخرج من الخنثی والممسوخ مع تحقق الحقیقةبل کون الخارج من الخنثی و امثالها ممن لیس المخرج فیه علی المعتاد والطبیعة ناقضاً من اقوی الشواهد علی عدم اعتبار مازادمن الخروج والبلوغ الی حدالغائطاوالبول لان مخارجها علی خلاف المعتاد والطبیعة .

وملخص مابیناه ان فی نقض البول والغائط لایعتبر خصوصیة المخرج و کل ماترآی من الاخبارخصوصیة المخرج لابدان یحمل علی الغالب ویکفی فی ناقضیتهما وصولهما الی حدیهما بحیث یطلق علیهما لفظا هما یقینا مع الخروج کائناً ما کان المخرج فلوشك فی وصول الحداو الخروج یستصحب الطهارة فضلا عن عدم تحقق احد الامرین یقیناً فما یخرج من الانسان قبل الهضم لم یکن ناقضاً مع عدم التلطخ بما ینقض سواء خرج بعد اتمام الوضوء وتحقق الطهارة او فی اثناء الوضوء یستصحب الطهارة اذاخرج فی الاثناء مایشك فی کونه من النواقض اذاکان المکلف قبل الشروع فی الوضوء محدثاً .

ان قلت کیف یمکن استصحاب الطهارة مع سبقه بالحدث قلت افعال الوضوء یقتضی انتزاع الطهارة منهما و یمنع من الانتزاع حدوث الحدث فی الاثناء اذاکان متیقناً فبعد ماجری الاصل فی اصل الحدوث یؤثر المقتضی اثره ولامعنی للاستصحاب الا الاخذ بالمقتضی و عدم الاعتناء بالمانع و انما یرد الاشکال لوکان المراد من الاستصحاب هوالاخذ بالحالة السابقة وقدبینا فی محله ان الاستصحاب المجمع علیه فی حجیته هوالمعنی المذکور اعنی الاخذ بالمقتضی وعدم الاعتناء بالمانع واما الاخذ

بالحالة السابقة المعبر عنه باستصحاب الحال فليس بحجة عند المحققين من الاصوليين من العامة والخاصة فالشك فى الاثناء المعبر عنه بالشك فى القاطع ينتظم امره بهذا الاصل الذى بيناه لا بالاخذ بالحالة السابقة بل هذه المسئلة و جريان الاستصحاب فيها من موارد النقض على حجية الاستصحاب بذلك المعنى والتفصيل فى محله .

(وبالجملة) الشك فى الاثناء كالشك بعد الاتمام وتحقق الطهارة كما ان الشك فى ناقضية الخارج كالشك فى خروج الناقض ضرورة عدم الفرق بين قدح العارض وبين عروض القادح كما حقق فى محله والمراد من المقتضى ليس هو العلة الناقضة لان المعلول هو امر مغاير للعلة وله وجود على حدة سوى وجود العلة واثبات الامر المغاير ليس من شئون الاصل لان الاثبات من شأن الدليل لا الاصل بل المراد كون الشيء بحيث لو خلى وطبعه يبقى على حاله فالطهارة من الامور المنتزعة من الافعال والامر المنتزع عين منشأ الانتزاع فى الخارج فبعد تحقق المنشأ الذى هو عين المنتزع وجريان الاصل فيما يمنع من الانتزاع يصح ان يقال تحقق المنتزع اعنى الطهارة ومابينا هو السر فى جريان الاصل فى الشك فى القاطع مع سبق الحدث فمحصل مابينا ان البول والغائط بعد تحققهما وخروجهما ينقضان الطهارة ومع الشك فى وصول المأكول الى حد الغائط اوالشك فى الخروج لا يحكم بالنقض واما تعيين وصولهما الى حديهما فراجع الى العرف لانهما من المفاهيم العرفية فالشك ينشأ من اختلاف العرف اواطباقهم فى الاشتباه .

ولك ان تقول ان موضوع الحكم هو الغائط والبول حقيقة وحكم العرف ليس له موضوعية بل هو طريق للكشف عن هاتين الحقيقتين فبعد ما لم يكشف عن الحقيقة ولم يرفع الاشتباه ولم يحصل للمكلف اطمينان بكون الخارج احدى الناقضين يجرى الاصل ويحكم بعدم النقض فارجاع التعيين والتشخيص الى العرف ليس على ماينبغى لان المكلف الخارج منه مشكوك البولية مثلا يجرى الاصل مالم يطمئن بكونه بولا وتشخيص العرف يؤثر اذا اثر فى اعتقاد المكلف لان المناط هو علم

المكلف اومايقوممقام العلم اعنى الاطمينان فمالم يتيقن بالنقض ياخذ باليقين السابق والحاصل ان المقصود من اهل العرف هو اهل المعرفة الذين يعرفون الاشياء و يميزون الحقايق ولايحكمون بشيء جزافا فبعدما لم يؤثر تميزهم فى المكلف ولم يرتفع شكه لايرفع اليد عن يقينه السابق .

واما ناقضية البلل المشتبه بالناقض الخارج من المكلف اذالم يكن مسبوقا بالاستبراء مع كونه شاكا فيه غيرمتيقن لبوليته فلاجل ان الدليل الدال على وجوب التطهير بعد ماتم دلالته يخرج المشكوك عن كونه مشكوكاً ويجعله بحكم المتيقن فهذا الدليل وارد على ادلة الاستصحاب لان موضوع الاستصحاب الشك ومدلول الدليل بحكم المتيقن فجعل الشارع البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء فى حكم البول اذا كان بعد البول وفى حكم المنى اذاكان بعد انزال المنى وهذا الجعل و ان كان حكماًظاهرياً لاعتبار الجهل فى موضوعه الا ان هذا الظاهر مقدم على الاستصحاب بحكم الشرع بخلاف حكم العرف وتميزه لعدم دليل يدل على اعتبار هذا التميز فلاينبغى جعل الصدق العرفى مناطا لناقضية الخارج مع الشك فى وصوله حدالغائط او البول ولامعنى للقول بانهما من المفاهيم العرفية فانهما حقيقتان من الحقايق يعرفها اهل العرف تارة ويشتبه عليهم اخرى فكل مالم يتيقن المكلف وصول الغذاء الى حد الغائط يحكم ببقاء الطهارة السابقة ولوحكم العرف بانه غائط لان المناط يقين المكلف لاحكم غيره فيظهر الثمرة فى صورة التفكيك بين حكم العرف وبين حصول اليقين للمكلف او الاطمينان فحينئذ يحكم ببقاء الطهارة ولايعتنى بالعرف .

والحاصل من هذه التفاصيل ان متيقن الطهارة لايرفع اليد عن يقينه فى صورة الاشتباه مالم يتبدل يقينه بيقين مخالف .

ومنها الريح والمراد منه مايخرج من مخرج الغائط المسمى باسم مخصوص مع الصوت وباسم آخر مع عدمه فالريح الخارج من قبل المرئة اوذكر الرجل ان اتفق ليس بناقض لعدم صدق احد الاسمين عليه واما سماع الصوت اووجدان الريح الوارد ان فى بعض الاخبار كصحيحة معاوية بن عمار قال قال ابو عبدالله عليه السلام

ان الشيطان عليه اللعنة ينفخ فى دبر الانسان حتى يخيل انه خرج منه ريح فلا ينقض وضوئك الاريح تسمعها اوتجد ريحها و صحيحة زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام لايوجب الوضوء الا غائط اوبول اوضرطة تسمع صوتها اوفسوة تجد ريحها فليسا مناطين للنقض و انما عتبر فى الاخبار لدفع الخيال والوسوسة كمايشعر به صحيحة معوية فبعد تيقن خروج الريح يحكم بالنقض سمع الصوت اولم يسمع ووجد الريح اولم يجد ولذا حكم ابوالحسن موسى عليه السلام فى خبر رواه على بن جعفر وسئله عن رجل يكون فى الصلوة فيعلم ان ريحاً قد خرج فلايجد ريحها ولايسمع صوتها باعادة الوضوء وعدم الاعتداد بالصلوة اذاعلم ذلك يقينا فهذه الرواية صريحة فى ان المناط هو خروج الريح لاسماع الصوت ولاوجدان الريح قال فى المدارك بعد نقل هاتين الصحيحتين ومقتضى الرواية ان الريح لايكون ناقضاً الامع احد الوصفين وظاهر هذا القول اناطة النقض على احد الوصفين وقدعرفت ان الوصفين لاحراز خروج الريح ودفع الوسوسة والخيال واما الكلام فى اعتياد المخرج و كونه طبيعياً بالنسبة الى الريح فليس على منوال الكلام فى مخرج البول والغائط بل يعتبر فيه اليقين بكون الخارج هو الريح المعهود المسمى بالاسمين المذكورين وان لم يسمع صوته ولم يجد ريحه فلوفرض خروج الريح من مخرج يصدق عليه الضرطة اوالفسوة ينقض والا فلا فالجشاء ليس بناقض لانها لايسمى باحد الاسمين و مع الصدق ينقض وان لم يكن المخرج هو المعتاد اوالطبيعى فلوانسد الطبيعى المعتاد وانفتح مخرج آخر و خرج الريح وصدق عليه احد الاسمين نقض واماقبل المرئة وذكر الرجل فالخارج منهما ليس بناقض لعدم صدق الاسم عليه فالفرق بين الريح و بين الغائط والبول ان الريح لايصدق عليه احد الاسمين من اى مخرج خرج بخلاف الغائط والبول فاذا خرج الريح من الفم لايصدق عليه الاسم بخلاف الغائط مثلا فانه بعد الهضم وصدق الغائط عليه ينقض ولوخرج من الفم ولذا يفرق بين القيء والغائط اذاخرج شيء من الفم بكونه قبل الهضم او بعده فاختلاف المخرج يؤثر فى الموضوع فى الريح بمعنى ان احد الاسمين يتوقف على خروج الريح من مخرج الطبيعى والمعتاد

اومايقوم مقامه مع انسداده او المخرج الحادث بدون انسداد الطبيعی و اما اسم الغائط لايتوقف علی مخرج مخصوص بل يتوقف علی صدق اسم الغائطعليه‌حقيقة.

(والحاصل) ان الموضوع فی الريح هو احد الامرين وفی الغائط والبول‌ما يصدق عليهما البول والغائط فكل ما تحقق احد الاسمين اعنی الضرطة والفسوة اووصل المأكول‌اوالمشروب الی‌حد الغائط اوالبول ينقض الطهارة الا ان‌المخرج يؤثر فی تحقق العنوانين الاولين و اما الغائط و البول لاتأثير للمخرج فی تحققهماابداً.

وحكی عن ابن‌ادريس انه صرح بان غير الخارجة من الدبر علی‌وجه‌متيقن كالخارج من فرج المرئة اومسام البدن ليست ناقضة و هذا الكلام له وجهان عدم نقض الخارج من غير الدبرلاجل‌عدم تحقق احد العنوانين‌وعدم نقضه لعدم‌خروجه من الدبر فلوكان مقصوده اول الوجهين كان ما حكم به موافقاً لمابينا و ان كان الوجه الثانی كما هو الظاهر فمعناه التفكيك بين الخارج من الدبر وبين الخارج من غيره وهو كما تری و يحتمل ضعيفا ارادة الوجه الاول فاختلاف المخرج عنده موجب لاختلاف العنوان لاالحكم بعد تحقق‌العنوان .

واما التفصيل بين الادر وغيره فی الريح الخارج من الذكر كما حكی عن التذكرة فليس علی ماينبغی لعدم صدق احد الاسمين علی ما خرج منه فی الآدر كغيره والمدار علی صدق الاسم بمعنی تحقق احد الامرين ولافرق بين الآدر و غيره فی صدق الاسم قال بعض الاعلام ولعل السر فی‌هذا التفصيل ان الادر يخرج ريحه من جوفه بخلاف غيره انتهی وانت خبير بان المناط ليس خروج الريح من الجوف فقط الاتری ان الجشاء يخرج من الجوف وليس بناقض ولاينافی مابيناه من كون المناط هو صدق الوصفين علی‌الريح ماورد فی‌الاخبار من لفظ الريح‌من دون توصيف باحد الوصفين لان المراد هوالريح المعهود لامطلق الريح فلايشمل ما يخرج من فرج المرئة و ذكر الرجل و المعهود من الريح هو المسمی باحد الاسمين الخارج من الدبر اوالمخرج الذی كالدبر و ان كان غير طبيعی و اما

الشك فى خروج الريح فكالشك فى خروج البول او الغائط لا يؤثر فى النقض فلا ينقض اليقين بالشك .

ومنها النوم و هو حالة تعرض للحيوان توجب وقوف النفس عن الحس والحركة الارادية لا الطبيعية وحينئذ يحبس الروح الذى هو محل القوى الحساسة وذ المحركة فى تجاويف الدماغ وينقطع عن الالات مع بقاء علاقة ضعيفة ومن البين الواضح ان عروض هذه الحالة ليس فى آن واحد حكمى لانه ليس من الانيات بل من التدريجيات التى تتحقق شيئاً فشيئاً ولذا يختلف انقطاع الروح عن الالات بحسب التقدم والتاخر والسرعة والبطؤ فترى ان العين التى هى آلة البصر تنعزل عن شغله قبل انعزال الاذن واما حاسة اللمس والذوق والشم فيحتمل كونها بين الحاستين و كونها اقوى من السمع الا ان عد نوم السمع فى عداد نوم القلب تقوى احتمال الاول .

والحاصل ان النوم حالة ذات مراتب مختلفة بحسب الضعف والشدة و لكل مرتبة منها اسم مخصوص فى لسان العرب بل للحالة المتقدمة عليه اسم ايضاً فعن بعض ائمة اللغة فى ترتيب النوم اول النوم النعاس وهو ان يحتاج الانسان الى نوم ثم الوسن وهو ثقل النعاس ثم الترنيق وهو مخالطة النعاس العين ثم الكرى والغمض وهو ان يكون الانسان بين النائم واليقظان ثم الاغفاء وهو النوم الخفيف ثم التهوع والغرار والتهجاع وهو النوم الغرق وزاد الثعالبى وقال بعد تفسير التهوع والغرار والتهجاع بالنوم القليل ثم الرقاد وهو النوم الطويل ثم الهجود والهجوع وهو النوم الغرق ثم التبيخ وهو اشد النوم ولا ينبغى تخصيص حقيقة النوم بمرتبة غالبة على السمع لان ما غلبت على العين هو النوم لانه مرتبة منه ومرتبة الشىء ليست بخارجة عن حقيقة ذلك الشىء فلا ضير فى تخصيص النوم الناقض بالغالب على السمع مع تحقق ماهية النوم قبل هذه المرتبة و قد ورد فى الاخبار كما سيتلى عليك بانه قد تنام العين ولا تنام القلب والاذن فالغالب على السمع مرتبة من النوم اشد من المراتب التى قبلها لان حقيقة النوم تتحصل بهذه المرتبة والعجب ممن يرى ان للنوم مراتب

عديدة قبل الغلبة على السمع وبعدها و يرى ان الغالب على السمع لتحقيق ماهية النوم وحقيقته لالتخصيص النقض بالنوم الموصوف ثم ان انتقاض الطهارة و ذهابها ووجوب الوضوء عند النوم المستغرق الغالب على السمع الذى يستلزم الغلبة على البصر ويلازم ذهاب العقل مما اجمع عليه الاصحاب ولايعرف منهم خلاف سوى ماينسب الى ابى‌جعفر بن بابويه من منع ناقضية النوم على الاطلاق لما روى فى الفقيه روايتين ظاهرهما ينافى ناقضية النوم على الاطلاق مع اشتراطه فى ديباجة كتابه ايراد مايفتى به ويعتمد عليه ويكون حجة بينه وبين‌الله .

ولادلالة فيما ذكر على اعتقاده و مخالفته لان ذكر الروايتين مع الاشتراط المذكور يكشف عن اعتقاده بمفاد الروايتين و هذا الاعتقاد لايستلزم ما نسب اليه من الخلاف لان الروايتين ليستا بناحيتين على‌عدم‌النقض فيمكن‌حمله‌ره‌الروايتين على النوم الغير الغالب على السمع لان احدى الروايتين رواية سماعة بن مهران عن الرجل يخفق راسه وهو فى‌الصلوة قائمااوراكعا قال ليس عليه الوضوء فالخفق مالم‌يصل الى حد يوجب السقوط عن حال الركوع اوالقيام لايبعد حمله‌على مالم يغلب السمع والرواية الثانية سئل موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرقد وهوقاعد هل عليه وضوء فقال لاوضوء عليه مادام قاعداً مالم‌ينفرج وحمل هذه الرواية على مالم‌يصل حد غلبة السمع اولى لان الرقود اعم من النوم الغالب على السمع و يحتمل ضعيفا رجوعه رحمةالله عما اشترط فى ديباجة الكتاب وعدم وفائه ماشرط فذكر الروايتين مع قيام الاحتمالين المذكورين لايصح نسبة الخلاف اليه‌وكيف كان فالذى يستفاد من الاخبار انتقاض الطهارة عند النوم المستغرق الغالب على السمع الذاهب بالعقل فهل يستند هذا الانتقاض بنفس النوم من دون‌مدخلية‌اذهاب العقل وان لم‌ينفك عنه ومن‌دون تجويزوقوع الحدث منه‌اومع تجويزوقوع‌الحدث فيكون كالبلل المشتبه الخارج بعد البول اوالمنى من دون استبراء و يكون حكم النقض حكما ظاهرياً.

فههنا وجوه الاول ان النوم بنفسه حدث من الاحداث ناقض للطهارةولادخل

لذهاب العقل وجواز وقوع الحدث من النائم فى وصف ناقضية الثانى ان الناقض هو ذهاب العقل والنوم فى هذه المرتبة محقق للناقض الثالث ان الناقض هو الحدث المجوز فى حال النوم فحينئذ يكون النوم كالبلل المشتبه كاشفاً ظنيا عن الحدث لغلبة وقوعه فيه مع فرق فى المقامين لان البلل عين البول او المنى والنوم غير الحادث فيه ومرجعه الى عدم الاعتناء باحتمال عدم الوقوع فيحكم بوقوع الحدث حكماً ظاهرياً .

اما الوجه الاول فيستدل عليه بروايات منها صحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام ماينقض الوضوء فقال مايخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول اومنى اوريح والنوم حتى يذهب العقل و كل النوم يكره الا ان يكون تسمع الصوت ووجه الاستدلال لاخفاء فيه لاستناد النقض الى النوم و هذه الرواية وان كانت ظاهرة فى ناقضية النوم الا ان اعتبار ذهاب العقل وعدم سماع الصوت يوهم كون النوم ممايحقق الناقض اعنى ذهاب العقل اويقوى احتمال خروج الريح فتدل على الوجه الثانى باعتبار الاول و على الثالث باعتبار الثانى و يحتمل ان يكون اعتبار ذهاب العقل لتقوية احتمال خروج الريح .

ومنها صحيحة اخرى لزرارة عن احدهما عليهما السلام قال لاينقض الا ماخرج من طرفيك او لنوم وهذه الرواية ظاهر الدلالة على ناقضية النوم الا ان احتمال كونه ممايجوز فيه الريح قائم لمايأتى ممايدل على ذلك .

منها صحيحة اخرى له مضمرة قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء فقال يازرارة قدتنام العين ولاتنام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قات فان حرك الى جنبه شىء ولم يعلم به قال لاحتى يستيقن انه قدنام حتى يجيىء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولاينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه يقين آخر و دلالة هذه الرواية كما سبق فان الظاهر ان ناقضية النوم كانت محرزة عند زرارة والمشتبه عنده حكم الخفقة والخفقتين فيمكن ان يكون السئوال عن تحقق الموضوع بالخفقة

والخفقتين اوترتب الحكم على هذا المرتبة من النوم مع تحققه والثانى اظهر لقوله الرجل ينام وقول الامام فى الجواب قدتنام العين ولاينام القلب و كذاقوله فان حرك الى جنبه شيء الخ فقول الامام عليه السلام لاحتى يستيقن الخ ظاهر بل نص على ان النوم الغالب على القلب والاذن ناقض للطهارة الا انه لايمنع الاحتمال الذى سبق مع ملاحظة ماياتى من الروايات الدالة على ان ناقضيته لتجويز الحدث .

منها صحيحة زيد الشحام قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الخفقة والخفقتين ما ادرى ما الخفقة والخفقتين ان الله تعالى يقول بل الانسان على نفسه بصيرة ان علياً عليه السلام كان يقول من وجد طعم النوم فانما اوجب عليه الوضوء فقوله من وجد طعم النوم الخ واضح الدلالة على ان النقض مستند الى النوم ومثل هذه الصحيحة صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابى عبدالله عليه السلام وقوله عليه السلام ما ادرى ما الخفقة والخفقتين الخ معناه ان هذين اللفظين يطلقان على مراتب النوم وبعض مراتبه لاينقض الوضوء بل الناقض هو مرتبته التى يجد النائم طعم النوم اعنى النوم الغرق و ليس فيهما قصور عن دلالتهما على كون النوم ناقضاً من دون مدخلية لامر آخر بل بظاهرهما تابيان عن الحمل على الوجه الثالث فلابد من النظر فى الروايات الدالة عليه وقوة دلالتها وصحة اسنادها فلو كانت بحيث يجب العمل بمفادها نحمل الروايتين على مدلولها والا فلا وسيجيء ذكرها وبيان مفادها .

منها صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام فى الرجل هل ينقض وضوئه اذا نام وهو جالس قال اذا كان يوم الجمعة وهو فى المسجد فلاوضوء عليه وذلك بانه فى حال الضرورة ودلالتها على ناقضية النوم واضحة لانه عليه السلام لم ينف انتقاض الوضوء بل نفى وجوب الوضوء للضرورة وهى كون النائم فى المسجد يوم الجمعة لعدم التمكن من الخروج من المسجد غالبا للزحام فمفاد الرواية كفاية التيمم عن الوضوء ضرورة ان المكان والزمان لايعتبر ان فى انتقاض الطهارة وهذه الصحيحة كسابقيها .

ومنها صحيحة معمر بن خلاد قال سمعت اباالحسن عليه السلام عن رجل به علة لايقدر

على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مسنداً بالوسائد فربما اغفى وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتدعليه فقال اذاخفى عليه الصوت فقد وجب الوضوء والظاهر ان المراد بالاغفاء هو النوم كما فى الصحاح والقاموس وقوله عليه السلام اذاخفى عليه الصوت فقدوجب يحتمل اموراً وصول النوم مرتبة يخفى عليه الصوت مع كون الناقض هو النوم و ذهاب العقل عند هذه المرتبة و احتمال وقوع الحدث عندها .

ومنها صحيحة عبدالحميد بن غواص عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول من نام وهوراكع اوساجد اوماش على اى الحالات فعليه الوضوء و هذه الصحيحة رد على من تقيد ناقضية النوم بحالة من الحالات ويمنع نقضه فى بعض الحالات وحملها على كون النوم موجبا لوقوع الحدث و ان كان بعيداً غاية البعد لكن بعد دلالة الدليل لابد من الحمل المذكور منها صحيحة عبدالله بن مغيرة عن الرجل ينام على دابته فقال اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء و هذه الصحيحة ظاهرة فى استناد النقض الى ذهاب العقل مع احتمال كون الناقض هو النوم فى هذه المرتبة كما انه يحتمل كون اسناد النقض الى ذهاب العقل لاجل احتمال وقوع الحدث .

منها موثقة ابن بكير قلت ينقض النوم فقال نعم اذاغلب على السمع ولايسمع الصوت ورواية سعد اذنان وعينان ينام العينان ولاينام الاذنان وذلك لاينقض الوضوء فاذا نامت العينان والاذنان ينقض الوضوء وهاتان الروايتان ظاهرتان فى اسناد النقض الى النوم .

واما الوجه الثانى فيدل عليه قوله عليه السلام فى صحيحة زرارة السابقة حتى يذهب العقل فان ظاهره اعتبار ذهاب العقل و كذا قوله عليه السلام فى صحيحة عبدالله بن مغيرة المذكورة اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء بل يحتمل ضعيفا كون اعتبار عدم استماع الصوت لاجل تحقق ذهاب العقل كما انه يحتمل ان يكون اعتبار ذهاب العقل لاجل كونه مظنة لوقوع الحدث .

واما الوجه الثالث فيمكن ان يستدل عليه بالروايات الدالة على حصر الناقض

فى غير النوم كصحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام لايوجب الوضوء الاغائط او بول او ضرطة تسمع صوتها اوفسوة تجدريحها وصحيحة سالم بن فضل عن الصادق عليه السلام قال ليس ينقض الوضوء الا ماخرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما و رواية زكريا بن آدم قال سئلت الرضا عليه السلام عن الناصور اينقض الوضوء قال انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وما كتب الرضا عليه السلام فى جواب المأمون ولاينقض الوضوء الا غائط اوبول اوريح او دم او جنابة بتقريب حصر النواقض فى غير النوم وفى بعض نسخ ذكر النوم فى محل الدم فعلى هذه النسخة ليس الاستدلال بهذه الرواية فى محله وان استدل عليه بعض الافاضل فاسناد النقض الى النوم فى الروايات الاخر يحمل على كونه مظنة لوقوع الحدث وقد يجاب عن هذه الروايات ان الحصر اضافى والغرض دفع ماتوهم من ناقضية القى والرعاف والحجامة وغيرها مما ذهب الى ناقضية العامة ولايتم هذا الجواب بالنسبة الى ما كتب الرضا عليه السلام لانه عليه السلام فى مقام حصر النواقض وتعدادها معاً ولذا ترى عده عليه السلام جميع النواقض حتى الدم والجنابة فهو فى مقام بيان النواقض باجمعها مع بيان الانحصار و دفع التوهم ويمكن ايضاً ان يستدل برواية بكر بن ابى بكر الحضرمى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام هل ينام الرجل وهو جالس فقال كان ابى يقول اذا نام الرجل و هو جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذانام مضطجعا فعليه الوضوء فان الفرق بين الجالس المجتمع والمضطجع فى الحكم فى المقام كالصريح فى اعتبار تجويز الحدث فى ناقضية النوم وحمل هذه الرواية على التقية فى غاية البعد لان الامام عليه السلام لم يكن ملجأ فى هذا الجواب لان السؤال عن تحقق النوم مع الجلوس لاعن حكم النقض واختلاف مراتبه فى هذا الحكم واما اسناد الحكم الى ابيه عليه السلام فلادلالة فيه عاى التقية ولااشعار بل على خلاف التقية ادل سيما التعبير بعبارة كان ابى يقول الكاشف عن تكرر هذا القول عنه عليه السلام وشدة اهتمامه به فلوكان الحكم على خلاف الواقع لم يسنده الامام الى ابيه عليه السلام فلو اقتضت الضرورة الفتوى على خلاف الواقع يكتفى فى الجواب بمايدفع الضرورة فلايناسب التأكيد .

ومما يمكن ان يستدل به ماروى فى العلل والعيون بالسند الاتى عن الفضل عن الرضا عليه السلام قال انما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون ساير الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة الى ان قال و اما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى مكان اغلب الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء بهذه العلة فان كان المراد من العلة علة نفس الحكم بحيث يكون وجوب الوضوء دائراً مدار مظنة خروج الريح يكشف عن الوجه الثالث لعدم تيقن الخروج فى اغلب الحالات وان كان المراد علة جعل هذا الحكم اعنى الحكمة يكشف عن ناقضية النوم وان لم يتيقن بخروج الريح بل ولو لم يخرج فان كون النوم كذلك صار علة بجعل الشارع اياه سبباً للنقض فالناقض هو النوم بهذه العلة فقوله عليه السلام فوجب عليه الوضوء بهذه العلة و ان كان له ظهور فى الثانى اعنى كون النوم ناقضا بنفسه و كون العلة علة للجعل لكن خبر ابى المصباح الكنانى الذى هو كالمفسر بهذه الاخبار يرشدنا الى ان المراد هو الاول لانه عليه السلام قال بعد ماسئل عن الرجل يخفق وهو فى الصلوة اذا كان لايحفظ حدثاً منه ان كان فعليه الوضوء واعادة الصلوة وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا اعادة فترى ان المدار على عدم حفظ الحدث ان كان وان مع اليقين على عدم الحدث ليس بناقض و يمكن ان يقال ان اليقين بعدم الحدث يكشف عن عدم استغراق النوم و عدم وصوله الى مرتبة الناقضية لان السئوال عن الخفق وهو اعم من النوم الغرق .

وقد يستدل على ناقضية النوم بقوله عز اسمه **اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم** الاية بملاحظة ماورد من تفسير القيام بالقيام من النوم روى الشيخ باسناده عن ابن بكير قال قلت لابى عبدالله عليه السلام قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا مايعنى بذلك قال يعنى بذلك اذا قمتم من النوم قلت ينقض النوم الوضوء فقال نعم اذا كان يغلب على السمع ولا يسمع الصوت و مقتضى هذا التفسير حصر دلالة الاية على ناقضية النوم ووجوب الوضوء عند تحقق النوم واشتراط الطهارة عن الحدث المستند الى النوم وهذا ينافى ظاهر الاية لانها تدل بظاهرها على منشائية

هذه الافعال لانتزاع الطهارة واشتراط صحة الصلوة بها بل مانعية الحدث للصحة ای حدث کان فالاية غير قاصرة عن الدلالة على اشتراط الطهارة للصلوة وانتزاع الطهارة عن هذه الافعال ولزوم رفع الحدث ای حدث کان والامر فی الشرع كذلك

فحينئذ يشكل حصر دلالة الاية فی رفع الحدث المستند الى النوم وتفسير القيام بالقيام منه فكيف يمكن كون الحكم فی الشرع الانور عاماً و كون الاية كافية للدلالة على العموم ويراد بها تحصيل الطهارة فی مورد مخصوص و تفسير القيام بالقيام من النوم ويحال استفادة احكام الاحداث الاخر الى غيرهذه الايةمن الروايات فهذا التفسير مناف لجامعية القرآن و اشتماله على جميع الاحكام بل الاعتبار يشهد على استحالة هذا التفسير و امتناع تخصيص هذا الكلام ضرورة ان المتكلم اذاتكلم بكلام كاف لافادة امورمتعددة و کان تلك الامورمراداً لهلايمكن تخصيص كلامه ببعض تلك الامور واحالة استفادة غيرذلك البعض ببيان آخرفهذا التفسير يناسب انحصار الحدث فیالنوم فی الشرع الانور و لعل ما بينا هو الذی منع بعض المفسرين من ذكر هذا التفسير كالطبرسی وغيره مع انهذه الرواية بمرئى منه قال فی الصافی فی تفسير هذه الاية واريد بالقيام القيام من النوم ففی التهذيب والعياشی عن الصادق عليه السلام انهسئل مامعنى اذاقمتم قال اذاقمتم من النوم والعياشی عن الباقر عليه السلام سئل ماعنی بها قال عن النوم فاسترحنا عن تكلفات المفسرين و اضماراتهم واما وجوب الوضوء بغير حدث النوم فمستفاد من الاخبار كما انوجوب الغسل بغير الجنابة مستفاد من محل آخر و كما ان ساير مجملات القرآن انما يتبين بتفسير اهل البيت عليهم السلام وهم ادری بما نزل فی البيت منغيرهم انتهى .

وفيه ان كونهم ادرى بمفادات القرآن والتنزيل والتأويل ليس ممايخفى على احد من الامامية فان الثابت عندهم انالقرآن لايعرف الا من خوطب به وان غير اهل البيت المعصومين عليهم السلام لايعرف حرفاً من القرآن فبعد القطع بصدورهذا التفسير عن الامام عليه السلام لايتوقف احد فی العمل به فمن ارتكب التكلف والاضمار فی الاية لميثبت عنده صدور هذه الرواية سيما مع اشتمال طريق هذه الرواية على احمدبن

محمد بن عيسى فى طريق الشيخ قدس سره وفيه كلام فى الرجال و اما الاضمار الذى ارتكب المفسرون فليس فى مورده لان هذه الجملة كاشفة عن التهيؤ للصلوة من دون اضمار لان قوله تعالى الى الصلوة بعد قوله تعالى قمتم يكشف عن ان محل الوضوء قبل الصلوة وبعد القيام و مع ملاحظة كلمة اذا الشرطية يستفاد شرطية الطهارة المنتزعة من هذه الافعال فتوسيط الى بين كلمتى قمتم والصلوة يغنى عن الاضمار وتنظير هذه الجملة بقوله تعالى **واذاقرئت القرآن فاستعذ بالله** وبقوله اذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة ليس على ماينبغى فان كلمة الى يمنع عن هذا التنظير وانما نظيرهما اذا اقمتم الصلوة لااذا قمتم الى الصلوة بصراحة الثانى فى التهيؤ دون الاول ومع فرض احتياج الكلام الى الاضمار لايكفى هذا التفسير فى رفعه لان انضمام من نوم يفيد حصر وجوب الطهارة عن الحدث المستند اليه والمعنى من الاضمار هو كلمة الى لاتفسير القيام بالقيام من النوم .

والحاصل ان ظاهر الاية غير ابية عن الدلالة على اشتراط الطهارة للصلوة و وجوب رفع الحدث اى حدث كان و هذا الحكم ثابت فى الشرع الانور من غير تقييد الحدث بالمستند الى النوم وحينئذ ينافى هذا التفسير ظاهر ماورد فى الشرع وظاهر الاية وليس صدور هذا التفسير من القطعيات حتى يجب العمل بها والانكباب عليها والمصير الى مفادها ومع فرض صحة هذا التفسير و كون المراد من القيام هو القيام من النوم يجرى فيه الوجوه المذكورة و مما يستدل به على ناقضية النوم صحيحة اسحق بن عبدالله الاشعرى عن ابى عبدالله عليه السلام قال لاينقض الوضوء الاحدث والنوم حدث وظاهر هذه الصحيحة ان نقض الطهارة منحصر فى الحدث وغير الحدث لاينقض وناقضية النوم ليس مناقضا لهذا الحصر لان النوم ايضاً من الاحداث و تخصيص النوم بالذكر لاجل خفاء امره فى اتصافه بصفة الحدثية فقوله عليه السلام والنوم حدث جواب عن اعتراض من يخفى عليه امر النوم ولايرى انه من الاحداث و منه يظهر ان ناقضية النوم كان من المسلمات فى ذاك الزمان ولذا بادر الامام عليه السلام فى دفع الاعتراض على الحصر بالنوم بقوله والنوم حدث فالمعنى ان كون النوم ناقضا

لاينافی حصر الناقض فی الحدث لانه ایضاً من الاحداث .

وليس هذا الكلام من الامام من الاستدلال بالقياس المنطقی المنحصر فی الاشكال الاربعة حتى يمكن الاعتراض عليه بانه ليس من الاشكال المنتجة فان الصغری قداشتملت على عقدی ایجاب وسلب وانتظام السالبة مع الكبرى لاينتج لعدم اتحاد الوسط والموجبة ایضاً كذلك فان الموجبتين فی الشكل الثانی عقیم لان اختلاف المقدمتين فی الايجاب والسلب شرط فی انتاج الشكل الثانی وان جعل عكسها كبری منعنا كليتها ضرورة ان الراوی ليس فی مقام الجدال والاستدلال کی یجیب الامام عليه السلام بالقياس المنطقی بل الحجة عند الراوی هوقول الامام عليه السلام الكاشف عن عقيدته عليه السلام الملازمة مع الواقع والعجب من الاساطين من الامامية انهم جعلوا هذا الكلام مورداً للاشكال والاعتراض بعد اعتقادهم انه من القياس المنطقی وغفلتهم ان الامام عليه السلام مااحتج بالقياس المنطقی لان المخاطب ممن یری قوله حجة كاشفة عن الواقع وليس من المخالفين الذين يحتاج الامام الى الاستدلال بالقياسات المنطقية وتصدوا للجواب عن الاعتراض و جعلوا كلام الامام مورداً للنقض والابرام .

قال فی المختلف بعد الاستدلال بهذه الصحيحة لناقضية النوم لايقال لايصح التمسك بهذا الحديث فان الصغرى قد اشتملت على عقدی ایجاب و سلب و انتظام السالبة مع الكبرى لاينتج لعدم اتحاد الوسط والموجبة ایضاً كذلك فان الموجبتين فی الشكل الثانی عقيم وان جعل عكسها كبرى منعنا كليتها لانا نقول انه عليه السلام فی المقدمة الاولى نفی النقض عن غير الحدث وفی الثانية حكم بان النوم حدث فنقول كل واحد من الاحداث فيه جهتا اشتراك وامتیاز ومابه الاشتراك وهومطلق الحدث مغاير لما به الامتياز وهو خصوصية كل واحد من الاحداث ولاشك فی ان تلك الخصوصيات ليست احداثا والا لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز و ذلك يوجب التسلسل واذا انتفت الحدثية عن المميزات لم يكن لها مدخل فی النقض و انما يستند النقض الى المشترك الموجود على ماحكم به فی المقدمة الثانية ووجود العلة يستلزم وجود المعلول فيثبت النقض بالنوم وهوالمراد .

وفيه ان استناد النقض الى ما به الاشتراك لا يرفع الاشكال لان مفاد قوله عليه السلام لا ينقض الوضوء الا حدث حصر النقض في الحدث بمعنى ان غير الحدث لا ينقض الوضوء لا ان جميع افراد الحدث ناقض للوضوء ولا يستفاد من هذه الجملة علية ما به الاشتراك للنقض حتى يتم قوله قدس سره و وجود العلة يستلزم وجود المعلول ضرورة امكان كون العلة هو ما به الاشتراك مع خصوصية اخرى موجودة في بعض افراد الحدث وحصر العلة في الحدث لا يمنع هذا الامكان ولدفعه عبارة اخرى كقولك الحدث او جميع اقسام الحدث ناقض للوضوء .

والحاصل ان مبنى الاشكال على توهم كون كلام الامام عليه السلام جارياً مجرى القياس المنطقي فاللازم في المقام هو دفع هذا التوهم كما بيناسابقاً .

قال شيخنا البهائي قده في مشرق الشمسين بعد ايراد هذا الحديث بيان يمكن ان يكون المراد من هذا الحديث بيان حكمين اولهما نفي النقض عما ليس حدثا عندنا كالقهقهة والرعاف و قرائة الشعر و اكل مامسته النار كما يقوله بعض العامة وثانيهما بيان كون النوم حدثاً شرعياً لا كما يقوله بعضهم من انه ليس بحدث وانما هو مظنة الحدث انتهى اما بيان الحكم الاول فمما لا شبهة فيه وليس مما يمكن نفيه لانه صريح كلامه عليه السلام فلا يحتمل غيره لان مفاد لا والا هو الحصر واما الحكم الثاني فكلامه عليه السلام ظاهر فيه لاحتمال كون حمل الحدث على النوم لاجل كونه مستلزماً له في اغلب الاوقات .

ثم قال قده ويمكن ان يكون المقصود منه اثبات كون النوم ناقضاً بترتيب مقدمتين على صورة القياس كما هو الظاهر من اسلوب العبارة وقد ترا اى في بادى النظر انه قياس من الشكل الثاني لكن صغراه متضمنة سلباً وايجاباً واعتبار كل منهما يوجب عقمه لعدم تكرر الوسط على الاول وعدم اختلاف مقدمتيه كيفاً على الثاني وهو من شرائط الشكل الثاني وفيه ما عرفت من عدم كون الكلام على صورة القياس قوله واعتبار كل منهما الخ فيه ان المقدمة الاولى مركبة من الايجاب والسلب ولا معنى لاعتبار احدهما في القياس فلو سلم كونه من القياس يجب ان يجعل ما يستفاد

منهما احدی المقدمتین کقولك الحدث مخصوص بالنقض او الناقض منحصر فی الحدث فقوله والنوم حدث اذا انضم الی احدهما لاینتج المطلوب .

ثم قال قده فیمکن ان یجعل الحدث فی الصغری بمعنی کل حدث کما قالوه فی قوله تعالی **علمت نفس ماقدمت واخرت** من ان المراد کل نفس فیکون فی قوة قولنا کل حدث ناقض فیصیرضرباً اولا من الشکل الرابع وینتج بعض الناقض نوم .

وفیه ان تأسیس الکلام للحصر وجعل الحدث فی الصغری بمعنی کل حدث لایناسب اولا لان حصر النقض فی کل الحدث لامعنی له .

ثم قال ویمکن ان یجعل الصغری کبری و بالعکس فیصیر من الشکل الاول وینتج النوم ناقض .

وفیه ان الصغری هومجموع قوله علیه السلام لاینقض الوضوء الاحدث .

وفیه ان جعل الصغری کبری لایجعلها فی قوة قولنا کل حدث ناقض لان مفادها حصر الناقض فی الحدث لاناقضیة جمیع الاحداث .

والحاصل ان هذا الحدیث لیس من القیاس ولیس من شأن الامام الاستدلال بالقیاس سیما مع کون الراوی من الامامیة و کل ماقیل فی المقام لتصحیح قیاسیته لایخلو من الاشکال والاضطراب بل مفاده حصر الناقض فی الحدث وبیان ان النوم من الاحداث فظاهر الجملة الاخیرة ان النوم حدث و ناقضیته لاجل کونه من الاحداث الاان احتمال کون حمل الحدث علیه لاجل تضمنه ایاه غالباً قائم مع ملاحظة ماسبق من اخبار حصر الناقض فی غیر النوم .

واما مایغطی العقل اویزیله غیر النوم من الاغماءِ والجنون والسکر و غیرها وان ادعی بعض الاصحاب الاجماع علی ناقضیته و نفی بعض اخر الخلاف و افتوابها الا ان الاخبار خالیة عن ذکرها سوی صحیحة معمر بن خلاد التی سبق ذکرها وماورد فی اخبار ناقضیة النوم من تعلیق حکم النقض علی ذهاب العقل ومارُوی فی دعائم الاسلام عن ابی عبدالله جعفر بن محمد عن آبائه علیهم السلام ان الوضوء لایجب الا من

حدث وان المرء اذاتوضا صلى بوضوئه ذلك ماشاء من الصلوة ما لم يحدث اوينم او يجامع اويغم عليه اويكون منه مايجب اعادة الوضوء اما لاول فلادلالة فيه لعدم كشفه عن قول المعصوم عليه السلام سوى ماحكى عن الصدوق فى الخصال انه فى دين الامامية فان فى هذه الجملة اشعار بانه مماحكم به المعصوم فهى مساوقة لخبر مرسل لكنها لاحجية فيها لجواز ان يكون من اجتهاده .

واما الثانى فقد عرفت سابقا ان الاغفاء فسر بالنوم ويكفى احتمال صحة هذا التفسير فى بطلان الاستدلال .

واما الثالث فاحتمال كونه تقدير اللنوم الناقض مبطل للاستدلال به .

واما الرابع فهو ضعيف السند ولااعتماد عليه سيما مع مافيه من عد النوم والجماع مغايراً للحدث لماعرفت من صحيحة اسحق بن عبدالله ان النوم حدث والجماع اقوى الاحداث فالعطف باوظاهر فى المغايرة مع عدم التغاير .

وقد يستدل على ناقضية الاغماء والسكر والجنون و نحوها بالاولوية لكونها اولى من النوم استيلاء وهو كماترى لامكان استناد النقض الى خصوص النوم و عن المنتهى الاستدلال بان النوم الذى يجوز معه الحدث موجب للوضوء فالاغماء والسكر اولى و فيه انه يمكن ان يكون لخصوص النوم دخل فى تأثير التجويز هذا الاثر بمعنى كون التجويز المستند الى النوم مؤثراً فى النقض لاالتجويز المطلق قال المحقق فى المعتبر بعد نقل الاقوال من الشيخين وعلم الهدى وابن الجنيد رضوان الله عليهم وضابطه فلما غلب على العقل والحاستين لماروى معمر بن خلاد عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذاخفى عليه الصوت فقد وجب الوضوء لايقال صدر الحديث يتضمن الاغفاء وهو من اسماء النوم لانانقول هذا اللفظ مطلق فلايتقيد بالمقدمة الخاصة انتهى فهو قده حكم بان المناط فى ايجاب الوضوء هو خفاء الصوت ولااعتبار بخصوص النوم .

وفيه ان ضمير عليه راجع الى الرجل الذى اغفى عليه فلا اطلاق فى اللفظ ولاتقييد والمراد هوخفاء الصوت المستند الى النوم .

ثم قال قده ولان النوم الذی یجوز معه الحدث و ان قل تجب معه الوضوء فمع الاغماء والسکر اولی وهذا استدلال بالمفهوم لابالقیاس و فیه ان الاستدلال بالمفهوم یتم اذاکان تمام المناط هو جواز الحدث واما مع امکان کون خصوصیة النوم شرطاً فی التأثیر لایتم هذ الاستدلال .

والحاصل ان المدرك فی ناقضیة الاغماء وامثاله منحصر فی الاجماع فمن اعتقد بحجیته صح له الحکم بناقضیتها ومن لم یعتقد بحجیته لیس له الحکم بالنقض الاان مراعات الاحتیاط حسن فی جمیع المقامات سیما فی المقام .

و مما ینتزع منه الحدث الاصغر دم الاستحاضة فهو موجب و منشأ لانتزاع الحدث الاصغر اذالم یثقب الکرسف ویعبر عن هذه المرتبة من الاستحاضة الصغری بالاستحاضة القلیلة واذا نفذ فی الکرسف ولم یتجاوز عنه یعبر عنها بالاستحاضة المتوسطة والاستحاضة الوسطی ومع التجاوز و السیلان یعبر عنها بالکثیرة ولکل منهما آثار واحکام خاصة فالقلیلة منشأ لانتزاع الحدث الاصغر والکثیرة منشأ لانتزاع الحدث الاکبر والوسطی ینشأ منه حدث متوسط بین الحدثین و اما الوضوئات والغسل والاغسال فلایؤثر فی رفع الاثر اعنی الحدث مالم یرتفع الدم ولم تطهر المرئة بل الشارع اکتفی بهذه الوضوئات والاغسال علی التفصیل الذی یبین فی محله عن رفع الحدث ضرورة عدم تحقق الطهارة مع ما هو منشأ للحدث و اما تقیید الاستحاضة بالقلیلة فلاجل ان الحدث بوصف الاصغریة لاینتزع من المرتبتین الاخرتین ولیس العنوان ما یوجب الوضوء حتی یشتمل المتوسطة والکثیرة بل عنوان البحث هو ما ینتزع منه الحدث الاصغر کما عرفت فی صدر المبحث فلایرد علینا ماأورد الشهید (قده) علی بعض العبارات بانه ان ارید من الموجب مالایوجب الاالوضوء فینبغی ذکر المتوسطة فیماعدا الصبح اذلایوجب الاالوضوء وان ارید مایوجب الوضوء فی الجملة فینبغی ذکر الموجبات الاحد عشر کی نحتاج فی دفعه الی ان المراد مایوجب الوضوء ولایوجب غیره فی کل حال و کیف کان فیدل علی منشایتها ای الاستحاضة القلیلة لحدث الاصغر .

رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم اويومين ثم هى مستحاضة فلتغتسل وتستوثق نفسها وتصلى كل صلوة بوضوء مالم ينفذ الدم فاذانفذ اغتسلت وصلت .

وصحيحة معوية بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال المستحاضة تنتظر ايامها ولاتصلى فيها ولايقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه و تعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشى وتحبس وتضم فخذيها فى المسجد وساير جسدها خارج ولاياتيها بعلها ايام اقرائها وان كان الدم لايثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلها فى ايام حيضها والاحاديث فى هذا الباب كثيرة تاتى فى محلها وقال ابن ابى عقيل قده يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلوتين غسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل و بين المغرب والعشاء بغسل وتفرد الصبح بغسل محتجاً برواية ابن سنان الصحيحة عن ابى عبدالله عليه السلام قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر وترك ذكر الوضوء يدل على عدم وجوبه وجوابه ان هذه الصحيحة محمولة على الاستحاضة الكثيرة ولاتنافى وجوب الوضوء فى القليلة .

وقال ابن الجنيد المستحاضة التى يثقب دمها الكرسف تغتسل لكل صلوتين آخر وقت الاولى واول وقت الثانية منهما وتصليهما و تفعل للفجر مفرداً كذلك و التى لايثقب دمها الكرسف تغتسل فى اليوم والليلة مرة واحدة مالم يثقب و احتج بمارواه سماعة قال قال المستحاضة اذاثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين و للفجر غسلا فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وجوابه انه محمول على الكثيرة والمتوسطة .

هذا تمام الكلام فى منشأ انتزاع الحدث الاصغر الذى ينقض الطهارة الصغرى ويرتفع بها ومقتضى الحصر فيماذكر عدم منشائية غيره ولايجب ذكر ماليس بمنشأ

الحدث لكن الاصحاب قدس الله تعالى اسرارهم خصصوا اشياء بالذكر وبينوا عدم ناقضيها للوضوء تبعاً لماورد فى احاديث اهل بيت العصمة من ذكرها رداً للقائلين بناقضيها من العامة ونحن نقتفى آثارهم فنقول ان ماقيل بايجابه للحدث و نقضه للطهارة الصغرى وليس هو كذلك امور .

(منها المذى) وهو مايخرج عند الملاعبة والتقبيل والنظر قال فى مجمع البحرين والمذى هو الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة والتقبيل والنظر بلادفق وفتوروهو فى النساء اكثر وقيل فيه لغات سكون الذال و كسرها مع التثقيل و كسرها مع التخفيف واشهر لغاته المذى بفتح الميم وسكون الذال ثم كسر الذال وتشديد الياء وعن الاموى المذى والودى والمنى مشددات وعن ابن الاثير انه البلل اللزج الذى يخرج من الذكر عند ملاعبة النساء وعن الهروى من انه ارق مايكون من النطفة عند الممازحة والتقبيل .

وفى المسالك المذى ماء رقيق لزج يخرج عقيب الشهوة وفى المدارك قال الجوهرى المذى بالتسكين ما يخرج عند الملاعبة والتقبيل و فى الجواهر مثل ماقال الجوهرى ونقل عن الذخيرة كذلك وعن بعض المتاخرين انه نظم ذلك فقال

المذى ماء رقيق اصفر لزج   خروجه بعد تفخيذ وتقبيل

ولافائدة مهمة فى تعريفه وبيان الفرق بينه وبين الودى والوذى وضبط لغاتها بل المهم هو معرفة ماهو منشأ للحدث كالمنى والبول واما مالايوجب الحدث فيكفى فى نفى هذا الاثر منه كونه وراء المنشأ والموجب و كيف كان فعدم ايجابه للحدث مع كونه فى غاية الشهرة مطابق للاصل ومعنى الاصل فى المقام هو الاستصحاب بمعنى القاعدة الشريفة فهذا المايع لوخلى و طبعه عار من جميع الخصوصيات الطارية والصفات العارضة التى احدها صفة كونه موجباً للحدث لان هذا الوصف لايطرء على شىء الا بجعل الشارع وحيث لم يثبت الجعل منه (؟) يبقى على حال الخلو ولايتصف بصفة الناقضية ويترتب على هذا الاصل استصحاب الطهارة فيقال ان المكلف كان قبل خروج المذى منه متطهراً ولم يثبت ايجابه للحدث فيكون كذلك بعد الخروج

لان صفة الطهارة ممالايزول الا بمزيل ولم يثبت كونه مزيلا فهذان الاصلان اصل واحد بحسب الحقيقة والتعدد انما كان من تعدد المجارى و هذا الاصل لايثبت عدم ايجابه للحدث لان الاثبات من شأن الدليل بل هو من الوظائف العقلية يتبع عند فقد الدليل و فى المقام دل الدليل على عدم الايجاب فلاحاجة لنا الى التمسك بالاصل والدليل هو الاخبار المستفيضة بل المتواترة منها الاخبار الحاصرة للموجب فى اشياء مخصوصة التى سبق ذكرها .

ومنها صحيحة زيد الشحام قال قلت لابى عبدالله عليه السلام المذى ينقض الوضوء قال لا ولايغسل منه الثوب والجسد انما هو بمنزلة البصاق والمخاط دلت على عدم ناقضية وعدم نجاسته .

ومنها صحيحة محمد بن اسماعيل عن ابى الحسن عليه السلام قال سئلته عن المذى فامرنى بالوضوء منه ثم اعدت عليه سنة اخرى فامرنى بالوضوء منه وقال ان عليا امر المقداد ان يسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واستحى ان يسئله فقال فيه الوضوء قلت فان لم اتوضأ قال لابأس به منها صحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال ثلث يخرجن من الاحليل وهى المنى وفيه الغسل والودى ففيه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول قال والمذى ليس فيه وضوء انما هو بمنزلة مايخرج من الانف وصحيحة زيد الشحام وزرارة ومحمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان سال من ذكرك شىء من مذى اوودى فلاتغسله ولاتقطع له الصلوة ولاتنقض له الوضوء انما هو بمنزلة النخامة كل شىء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل .

منها صحيحة ابن ابى عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام قال ليس فى المذى من الشهوة ولامن الانعاظ ولامن القبله ولامن مس الفرج ولامن المضاجعة وضوء ولايغسل منه الثوب ولاالجسد منها موثقة اسحق بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن المذى فقال ان علياً كان رجلا مذاء فاستحيى ان يسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمكان فاطمة عليها السلام فامر المقداد ان يسئله وهو جالس فقال له ليس شىء .

منها حسنة محمد بن مسلم بابراهيم بن هاشم قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن المذى يسيل حتى يصيب الفخذ فقال لايقطع صلوته ولايغسله من فخذه انه لم يخرج من مخرج المنى انما هو بمنزلة النخامة .

منها حسنة بريد بن معاوية قال سئلت احدهما عليهما السلام عن المذى فقال لاينقض الوضوء ولايغسل منه ثوب ولاجسد انما هو بمنزلة المخاط والبزاق .

منها حسنة زرارة عن ابى عبدالله قال ان سال من ذكرك شىء وذى او ودى و انت فى الصلوة فلاتغسله ولاتقطع الصلوة ولاتنقض له الوضوء وان بلغ عقبيك فانما ذلك بمنزلة النخامة و كل شىء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل او من البواسير وليس بشىء فلاتغسله من ثوبك الا ان تقذره .

والناظر فى هذه الاخبار لايبقى له ريب فى ان المذى ليس من الاحداث ولامن الاخباث بل هو طاهر غير ناقض سواء كان من شهوة او من غير شهوة لترك الاستفصال فى غير صحيحة ابن ابى عمير والتصريح فيها بكونه من الشهوة فما ورد من الاخبار الدالة على نقضه للوضوء اذا خرج عن شهوة كصحيحة على بن يقطين سئلت ابا الحسن عليه السلام عن المذى اينقض الوضوء قال ان كان من شهوة نقض وموثقة الكاهلى قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن المذى فقال ماكان منه شهوة فتوضأ منه .

وخبر ابى بصير قال قلت لابى عبدالله عليه السلام المذى الذى يخرج من الرجل قال احد لك فيه حداً قال قلت نعم جعلت فداك قال فقال ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء و صحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل بمذى وهو فى الصلوة من شهوة او من غير شهوة قال المذى منه الوضوء فيجب ان يحمل على التقية لذهاب جماعة من العامة اليه وقد يحمل على الاستحباب وهو لايلايم قوله عليه السلام نقض فى صحيحة على بن يقطين كما انه يشكل فى صحيحة يعقوب بن يقطين لاجل ذكر الصلوة فيها فالحمل على التقية اولى وتنزيل المذى منزلة النخامة من اقوى الشواهد على ان المذى وساير مانزل منزلتها ليس من عداد الموجبات للحدث ولامن الاخباث .

واما رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام وسؤاله عنه عليه السلام عن المذى وجوابه بالامر بالوضوء والاعادة فى سنة اخرى كذلك وحكاية امر على عليه السلام المقداد بالسؤال عن النبى صلى الله عليه وآله عن المذى وجوابه صلى الله عليه وآله بان فيه الوضوء فيحمل على عدم ذكر الراوى تمام الرواية لماعرفت من رواية اسحاق بن عمار انه قال ليس بشيء وكذا رواية محمد بن اسماعيل عن ابى الحسن عليه السلام فانها مشتملة على نفى الباس وقوله عليه السلام فى حسنة زرارة وكل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل او من البواسير الخ اشارة الى ان الاصل فى الخارج من المكلف هو الطهارة من الحدث والخبث فلايغسل الا للاستقذار فالموجب للحدث لابد ان يدل عليه دليل والاخبار الدالة عليه المذكورة مع مخالفتها للاصل وموافقتها للعامة وقلتها بالنسبة الى النافى لاتكافؤ معه فلايعتمد عليها .

(ومنها الودى) قال فى مجمع البحرين الودى بسكون الدال وبكسرها وتشديد الياء وهو على ماقيل اصح وافصح من السكون البلل اللزج الذى يخرج من الذكر بعد البول وقال فى المدارك الودى بالدال المهملة الساكنة ماء ثخين يخرج عقيب البول وكذا فى الجواهر ويدل على عدم نقضه وعدم ايجابه للحدث بعد الاصل حسنة زرارة المذكورة حيث قال ان سال من ذكرك شيء ودى او وذى وانت فى الصلوة فلاتغسله ولاتقطع الصلوة ولاتنقض له الوضوء و ان بلغ عقبيك فانما ذلك بمنزلة النخامة وصحيحة زيد الشحام وزرارة ومحمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال لو سال من ذكرك شيء من مذى او ودى فلاتغسله ولاتقطع له الصلوة ولاتنقض الوضوء انما ذلك بمنزلة النخامة وقدعرفت ان تنزيله منزلة النخامة شاهد على انه ليس بحدث ولاخبث فمايظهر من بعض الاخبار من جعل الوضوء فيه كخبر بن سنان فمحمول البتة على التقية .

(ومنها الوذى) بالذال المعجمة ويظهر من مرسلة ابن رباط انه مايخرج من الادواء كما يظهر منها انه لاشيء فيه ويدل عليه حسنة زرارة المذكورة مع ان الاصل عدم ايجابه الحدث .

(ومنها مس الفرج) سواء كان الماس الرجل او المرئة روى عمار بن موسى عن ابى عبدالله فى المرئة تكون فى الصلوة فتظن انها حاضت قال تدخل يدها فتمس الموضع فان رات شيئاً انصرفت وان لم تر شيئا تمت صلوتها .

وروى ابن ابى عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام قال ليس فى المذى من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المساحقة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وتدل على عدم نقضه صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام انه ليس فى القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء وصحيحة اخرى عنه عليه السلام ليس فى القبلة ولا مس الفرج ولا الملامسة وضوء وتدل ايضا الاخبار الحاصرة للنواقض التى مرت اليها الاشارة فى صدر المبحث كخبر زرارة لا ينقض الوضوء الاما خرج من طرفيك وصحيحته عن احدهما ما ينقض الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول .

وخبر ابى الفضل عن الصادق عليه السلام ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله بهما عليك واخبار آخر حاصرة لا يذكر فيه الاسفلين كصحيحة زرارة لا يوجب الوضوء الا غائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها وخبر زكريا بن آدم عن الرضا عليه السلام سئله عن الناصور اينقض الوضوء انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وكالخبر المنقول عن العيون ولا ينقض الوضوء الا غائط او بول او دم او جنابة .

ويدل على عدم النقض خبر عبدالرحمن بن ابى عبدالله عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل مس فرج امرئته قال ليس عليه شيء و ان شاء غسل يده و القبلة لا يتوضأ منهما .

وخبر سماعه عن الصادق عليه السلام عن الرجل يمس ذكره او فرجه او اسفل من ذلك وهو قائم يصلى يعيد وضوئه فقال لا باس بذلك انما هو من جسده وصحيحة معوية بن عمار قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يعبث بذكره فى الصلوة المكتوبة فقال لا باس به والناظر فى هذه الاخبار يحكم حكماً قطعياً بان مس الفرج لا ينقض الوضوء

ولايوجب الحدث سواء كان الماس الرجل او المرئة او كان الممسوس فرج نفسه اوفرج غيره وكان المس حلالا او حراما لمارايت من نفي الباس عن مس الرجل فرجه اوفرج امرئته فيها والحكم باتمام المرئة صلوتها بعد مس فرجها واما حكم مس المرئة فرج غيرها فيكفى فى اثباته الاطلاقات والاخبار الحاصرة كما ان هذه الاخبار الحاصرة يكفى فى تعميم الحكم على الحرام والحلال كما ان غيرها تدل ايضاً مع ملاحظة ترك الاستفصال .

فلاوقع لماحكى عن ابن الجنيد قدس الله سره انه قال من مس ما انضم عليه الثقبتان نقض وضوئه وان مس ظهر الفرج من الغير ناقض للطهارة من المحلل والمحرم وما قال الصدوق قدس سره اذا مس رجلا باطن دبره اوباطل احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان فى الصلوة قطع الصلاة وتوضأ واعاد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء والصلوة مستدلين بموثقة ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا قبل المرئة من شهوة اومس فرجها اعاد الوضوء وموثقة عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئل عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوئه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان فى الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ و يعيد الصلوة و ان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة .

لان هاتين الموثقتين موافقتان لمذهب جماعة من العامة ومخالفتان للاخبار الواردة من اهل بيت العصمة وا كثرها صحاح و بعضها من الموثقات وان احد من المتوهمين توهم ان موثقة عمار هذه مشتملة على خصوصية مفقودة فى الاخبار لان فيها رتب النقض على مس باطن الدبر واعادة الوضوء على مس باطن الاحليل وفتحه وليس فى الاخبار المستندة لنفى النقض ذكر من باطن الدبر والاحليل وفتحه فليس فيها مايخالف الاخبار الصحاح والموثقات كى تقدم تلك الاخبار فما المانع من الحكم بناقضية مس الباطن من الدبر والاحليل و كذلك فتحه ولم لايجوز فى الشرع الانور اختلاف حكم مس الظاهر ومس الباطن و كذلك فتح الاحليل .

والحاصل ان مفاد الموثقة امر مغاير لمفادات غيرها فيمكن العمل بها فيقال

فى جوابه ان عمار الساباطى وان كان ثقة الا ان فى فهمه اعوجاج وعادته النقل بالمعنى وضم معتقده على الحديث روى محمد بن مسلم قال قلت للصادق عليه السلام ان عمار الساباطى يروى عنك رواية قال وماهى قلت ان السنة فريضة قال عليه السلام اين يذهب ليس هكذا حدثته انما قلت الحديث و قال المجلسى والذى يظهر من اخبار عمار انه كان ينقل بالمعنى مجتهداً فى معناه و كلما فى خبره فمن فهمه الناقص .

وروى عن ابى عبدالله عليه السلام ان المرء احق بماله مادام فيه شىء من الروح والحق به فان اوصى به كله فهو جائز وروى الشيخ قده فى التهذيب عن عمار عن جعفر عليه السلام عن ابيه ان علياً عليه السلام لم يغسل عمار بن ياسر و لا هاشم بن عتبه قال دفنهما فى ثيابهما ولم يصل عليهما ثم قال قوله ولم يصل عليهما وهم من الراوى على انه كان فطحياً لاينبغى العمل بروايته اذا كان منفرداً فيها على ان الفرق بين ظاهر الاحليل و باطنه فى غاية البعد سيما مع ملاحظة قوله عليه السلام لاباس بذلك انما هو من جسده مع ان اخبار حصر الناقض مخالفة بهذه الرواية فلايصح قول المتوهم فليس فيها مايخالف الاخبار .

(ومنها التقبيل) فقد مضى فى رواية ابن ابى عمير وصحيحة زرارة نفى الوضوء عن القبلة وعن غيرها وتدل على النفى الاخبار الحاصرة ويدل على نفى الوضوء فى خصوص القبلة صحيحة الحلبى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن القبلة تنقض الوضوء قال لاباس واما خبر ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام الامر باعادة الوضوء اذا قبل الرجل المرئة اومس فرجها فمحمول على التقية لما اشتهر من العامة ايجاب الوضوء بالقبلة .

واما ملامسة النساء فالمراد بها هو الجماع لالمس ساير الاعضاء كما يظهر من رواية فضل بن الحسن الطبرسى فى مجمع البيان عن على عليه السلام فى قوله تعالى **اولامستم النساء فلم تجدوا ماءاً فتيمموا** ان المراد به الجماع خاصة .

و روى العياشى عن الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال اللمس هو الجماع و عن منصور بن حازم عن ابى عبدالله عليه السلام اللمس الجماع .

وعن الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئله قيس بن رمانه فقال اتوضأ ثم ادعو

الجارية فتمسك بيدى فاقوم فاصلي اعلىّ وضوء قال لاقلت فانهم يزعمون انه اللمس قال لا والله ما اللمس الا الوقاع يعنى الجماع ثم قال كان ابوجعفر عليه السلام بعد ما كبر يتوضأ ثم يدعو الجارية فتأخذ بيده فيقوم فيصلى فمس اعضاء المرئة من دون جماع لاينقض الوضوء ويكفى فى هذ الحكم الاصل و اخبار حاصر النواقض كما انهما كافيان لنفى النقض عن المضاجعة وقدمر فى رواية ابن ابى عمير و رواية زرارة نفى الوضوء عنها ويظهر من صحيحة ابى مريم عبدالغفار بن القاسم ايضاً ان المراد بالملامسة هو المواقعة لانه قال قلت لابى جعفر عليه السلام ماتقول فى الرجل يتوضأ ثم يدعو جاريته فتاخذ بيده حتى ينتهى الى المسجد فان من عندنا يزعمون انها الملامسة فقال لا والله مابذلك باس وربما فعلته ومايعنى بهذا اولامستم النساء الا المواقعة فى الفرج وفى الاستبصار الا المواقعة بدون لفظ الفرج وفى بعض نسخ التهذيب الا المواقعة دون الفرج وقال فى الوافى ان ما فى الاستبصار اوضح واما على مافى التهذيب فلابد من اضمار لفظ المس كما فعله بعض .

(ومنها الرعاف والحجامة وخروج الدم) غير الدماء الثلثة فيدل على عدم ناقضيتها رواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الرعاف والحجامة و كل دم سائل فقال ليس فى هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك الذين انعم الله بهما عليك و على عدم ناقضية خصوص الرعاف صحيحة الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث قال سئلته عن رجل رعف فلم يرق رعافه حتى دخل وقت الصلوة قال يحشوانفه بشىء ثم يصلى ولايطيل ان خشى ان يسبقه الدم ورواية جابر عن ابى جعفر عليه السلام قال سمعته يقول لو رعفت دروقا مازدت على ان امسح منى الدم واصلى .

وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن الرجل ياخذه الرعاف والقىء فى الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود فى صلوته وان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء دلت على حكم القيىء ايضاً ومما يدل على عدم النقض بالنسبة الى الرعاف والقيىء كموثقة ابى بصير المضمرة قال سمعته يقول اذا قاء الرجل وهو على طهر فليتمضمض واذا رعف وهو على وضوء فليغسل انفه فان ذلك يجزيه و

لایعید وضوئه .

ومما یدل علی عدم نقض الرعاف والقییء روایة ابی هلال قال سئلت اباعبدالله اینقض الرعاف والقییء ونتف الابط الوضوء فقال وما تصنع بهذا هذا قول المغیرة بن سعید لعن الله المغیرة یجزیك من الرعاف والقییء ان تغسله ولاتعید الوضوء دل علی عدم نقض نتف الابط ایضاً لانه علیه السلام اسنده الی المغیرة ولعنه ویدل علی عدم نقض الرعاف والقییء والدم روایة سلمة بن ابی حفص عن ابی عبدالله علیه السلام ان علیاً صلوات الله علیه کان یقول لایقطع الصلوة الرعاف ولاالقییء ولاالدم الحدیث لان نقض الوضوء یستلزم قطع الصلوة فالحکم بعدم القطع یکشف عن عدم النقض و یدل علی عدم نقض الرعاف خاصة حسنة الحلبی عن ابی عبدالله علیه السلام قال سئلته عن الرجل یصیبه الرعاف وهو فی الصلوة قال ان قدر علی ماء عنده یمیناً اوشمالا بین یدیه وهومستقبل القبلة فلیغسله عنه ثم یلصق مابقی من صلوته وان لم یقدر علی ماء حتی ینصرف بوجهه اویتکلم فقد قطع صلوته والدلالة غیر مخفیة .

ویدل علی عدم نقض خروج الدم وسیلانه صحیحة علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال سئلته عن الرجل استاك اوتخلل فخرج من فمه دم اینقض ذلك الوضوء قال لا ولکن یتمضمض قال وسئلته عن رجل کان فی صلوته فرماه رجل فشجه فسال الدم فقال لاینقض الوضوء ولکنه یقطع الصلوة .

فماروی عبید بن زرارة عن ابی عبدالله علیه السلام عن رجل اصابه دم سائل قال یتوضأ ویعید قال وان لم یکن سائلا توضأ وبنی قال وتصنع ذلك بین الصفا والمروة ومارواه حسن بن بنت الیاس قال سمعته یقول رایت ابی صلوات الله علیه وقدرعف بعد ماتوضأ دما سائلا فتوضا یجب ان یحملا علی التقیة کما فعله الشیخ قده ویحتمل الحمل علی غسل الموضع لمامضی من خبر ابی بصیر حیث قال علیه السلام فلیغسل فان ذلك یجزیه ولایعید وضوئه ولماروی ابوحبیب الاسدی عن ابی عبدالله علیه السلام قال سمعته یقول فی الرجل یرعف وهو علی وضوء قال لایغسل آثار الدم و یصلی و یمکن حمل روایة حسن علی الاستحباب قال صاحب المنتقی علی ماحکی عنه الحمل علی الاستحباب لیس

فى الحقيقة بتأويل لان مجرد الفعل لاشعار فيه بالوجوب و يدل على عدم نقض ماذكر حصر النواقض .

(ومنها انشاد الشعر) ويدل على عدم نقضه بعد الاصل واخبارحصر النواقض حنة معوية بن ميسرة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن انشاد الشعر هل ينقض الوضوء قال لا وروى الصدوق ره فى الفقيه انه سئل عن انشاد الشعر هل ينقض الوضوء فقال لا و يؤيد عدم النقض ماروى من انشاد اميرالمؤمنين الشعر فى بعض الخطب على المنبر ولم ينقل انه خرج للوضوء واما مضمرة سماعة قال سئلته عن نشيد الشعر هل ينقض الوضوء اوظلم الرجل صاحبه اوالكذب فقال نعم الاان يكون شعراً يصدق فيه اويكون يسيراً من الشعر الابيات الثلثة والاربعة فاما ان يكثر من الشعر الباطل فهو ينقض الوضوء فلايعارض مادل على عدم النقض لمافيه من الاضمار مع كون الراوى من الواقفية و كذا زرعة الراوى عن سماعة و اما الحمل على الاستحباب فهو بعيد فى الغاية .

(منها تقليم الاضفار والحلق واخذالشعر) فيدل عليه بعدالاصل موثقة محمد الحلبى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يكون على طهر فياخذ من اظفاره اوشعره ايعيد الوضوء فقال لا ولكن يمسح راسه واظفاره بالماء قال قلت فانهم يزعمون ان فيه الوضوء فقال ان خاصمونكم فلاتخاصموهم وقولوا هكذا السنة دلت على عدم النقض وعلى ان النقض ممايزعم اهل الخلاف وصحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر عليه السلام الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه وياخذ من شعر لحيته وراسه هل ينقض ذلك وضوئه فقال يازرارة كل هذه سنة والوضوء فريضة وليس شىء من السنة ينقض الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيرا .

وصحيحة سعيد بن عبدالله الاعرج قال قلت لابى عبدالله عليه السلام آخذ من اظفارى ومن شاربى واحلق راسى افاغتسل قال لاليس عليك غسل قلت فاتوضأ قال لا ليس عليك وضوء قلت فامسح على اظفارى الماء فقال هوطهورليس عليك مسح ويدل ايضاً اخبارحصر النواقض وورد فى الروايات اشياء اخر نفت عنها النقض كاكل مامسته

النار ومس الكلب والقرقرة فى البطن ومس الكافر و ملاقات البول والغائط البدن وخروج حب القرع والديدان من الدبر مع عدم التلطلخ بالنجاسة والجشاء والضحك والقيح والمدة والقهقهة وورد اخبار آخر آمرة بالوضوء حاكمة بالنسبة الى بعض ماذكر فبعد وضوح الامر واخبار الحصر لاينبغى ذكر جميعها و يجب حمل مادل على النقض على مايقتضيه المقام كالتقية فان اكثر مادل على النقض موافق لمذهب جماعة من العامة .

واما الحيض والنفاس والجنابة فقدم ذكرها فى المقام لاجل ان الكلام فى منشاء الحدث الاصغر فقط وهى منشأ للحدث الاكبر ايضاً فينبغى ايرادها فى بحث آخر يذكر فيه منشأ الحدث الاكبر فليس لاحد ان يتوهم ان الحيض مثلا لاينقض الطهارة الصغرى لان مايوجب الحدث الاكبر يستحيل ان لاينقض الوضوء ولايرفع الطهارة الصغرى لماعرفت سابقاً ان حقيقة الحدث مناقضة للطهارة فالحدث الاكبر لايباين الاصغر فى الطبيعة والحقيقة لان التفاوت بينهما بالصغر والكبر فلايمكن ان يجتمع مع الطهارة الصغرى بل هو اولى بنقضها من الاصغر .

والحاصل ان الناقض للطهارة الكبرى لايمكن ان لاينقض الطهارة الصغرى فيستحيل اجتماع الطهارة الصغرى مع الحدث الاكبر و كذا الحال فى مس الميت على القول بكونه مما ينقض الطهارة الكبرى ويوجب الغسل ولاينافى ماذكرما بينا وذهبنا اليه من كفاية الغسل عن الوضوء اى غسل كان بل مقتضى كون الحدث حقيقة واحدة مناقضة للطهارة التى هى ايضاً كذلك ارتفاع الاصغر بمايرتفع الاكبر منه .

ثم ان مقتضى ماعرفت مماسبق من كون الطهارة والحدث امرين وجوديين متضادين يرتفع كل واحد منهما من ورود الاخر و يرفع و يزيل كل وارد منهما المورود ترتيب الاثار على الموجود منهما حتى يعلم ورود الاخر لان كل واحد منهما مما يستمر وجوده ولايزول بغير مزيل فالشاك فى الطهارة مع تيقن الحدث محدث لان الحدث ممالايزول بغير المزيل فعلى المكلف ان يترتب على الحدث المتيقن وجوده

آثاره الى ان يعلم بوجود ما يزيله و كذا الامر فى الطهارة فالشاك فى وجود الحدث مع تيقن وجود الطهارة متطهر فان الطهارة ايضاً مما لاتزول الا بالمزيل.

والحاصل ان مقتضى الاستصحاب الاخذ بالمتيقن وعدم الاعتناء بالشك والمراد من الاستصحاب هو الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالرافع والمانع ومعنى الاقتضاء هو ان الشيء لوخلى وطبعه خال عن جميع الخصوصيات العارضة الطارية فلايحكم لطروطارية من الطوارى قبل العلم به من غير فرق بين العوارض الوجودية و العدمية فكل موجود ثبت فيه اقتضاء الدوام والاستمرار يترتب عليه احكام المقتضى مالم يعلم تبدله بالمعدوم والامر فى المعدوم اظهر وهذه قاعدة عقلية واصل عقلي يسمى بالقاعدة الشريفة فى لسان القوم وليس المراد منه العلة الناقصة والمرتب عليه هو المعلول فلايحكم بثبوت المعلول مع الشك فى المانع لان الاصل لايثبت لان الاثبات من شأن الدليل والاصل وظيفة للجاهل فاثر الاستصحاب فى المقام هو معذورية الجاهل بحدوث الحدث بعد العلم بتحقق الطهارة وعدم معذورية الجاهل بتحقق الطهارة بعد العلم بحدوث الحدث وليس المراد من الاستصحاب هو الاخذ بالحالة السابقة من حيث هى كذلك ما لم يتحقق الاقتضاء ومع تحققه لا اثر للحالة السابقة فالاثر يدور مدار الاقتضاء وتحقق الحالة السابقة فى بعض الموارد مع الاقتضاء من الامور الاتفاقية ولذا ترتب الاثر على الاقتضاء مع فقد الحالة السابقة .

كما فى المرئة حيث شكت فى قرشيتها فتستصحب عدم القرشية مع انها ليست لها حالة سابقة على الشك تتيقن فى تلك الحال عدم قرشيتها لان حالها مشكوك فيه فى اول وجودها فمعنى الاستصحاب فى المقام ان المرئة لوخليت وطبعها خالية عن الامور الطارية ومنها القرشية فانها من الامور الطارية على الانسان بل يترتب الاثر يعنى يجرى الاستصحاب مع كون الحالة السابقة على خلاف المستصحب كاستصحاب لزوم العقد اذا كان فيه خيار المجلس وشك فى تعقبه بخيار آخر مع ان الحالة السابقة الجواز و كذا الحال فى الشك فى القاطع فالشاك فى حدوث الحدث فى اثناء الوضوء يستصحب الطهارة مع كون الحالة السابقة على الوضوء هو الحدث

فمعنى هذا الاستصحاب ان الوضوء اعنى الغسلتين والمسحتين مقتضى للطهارة وهو منشأ لانتزاع الطهارة لولم يمنع عن الانتزاع مانع كالحدث فبعد الشك ناخذ بالمقتضى ولانعتنى بالمانع فنحكم بحدوث الطهارة .

ان قلت قد اعترفت بان الاصل لايثبت وان الاثبات من شأن الدليل وان المراد من المقتضى ليس هو العلة الناقصة وان المعلول لايثبت ولاترتب على العلم بالمقتضى وعدم العلم بالمانع فكيف حكمت ترتب الطهارة على الوضوء الذى هو مقتض للطهارة مع الشك فى الحدث فى الاثناء الذى هو المانع .

قلت ان الطهارة ليست من المعاليل المستقلة الموجود فى الخارج بل ليس لها وجود سوى وجود منشأ انتزاعها ففى الخارج الطهارة عين الوضوء والوضوء عين الطهارة ضرورة اتحاد الامر المنتزع مع منشأ انتزاعه وجوداً فليس للطهارة وجود مباين لوجود الوضوء ومابينا من عدم ترتب المعلول على العلة الناقصة وعدم امكان اثباته بها مع الشك فى المانع انما هو فى المعلول الذى له وجود مستقل مباين لوجود علته والاصل لايصلح لاثبات المباين واما الامر المنتزع فحيث انـه متحد الوجود مع المنشأ للانتزاع فيكفى فى الحكم بترتبه عليه العلم لوجود المنشأ والاصل يدفع وجود المانع من الانتزاع ان قلت كيف يجوز الحكم باتحاد الوضوء مع الطهارة وجوداً مع كون الاول ممايزول ويفنى والثانى ممايستمر ويبقى و لذا يكون شرطاً لصحة الصلوة قلت منشائية الوضوء للطهارة انما هى بلحاظ حدوثه لابلحاظ بقائه ومن البين ان حدوث الشىء لايتطرق فيه الزوال والفناء وموارد جريان الاستصحاب مع فقد الحالة السابقة بل مع مخالفة المستصحب مع الحالة السابقة كثيرة فى ابواب الفقه ليس هنا مقام ذكرها ولايخفى على المتتبع .

والحاصل ان الاستصحاب بمعنى الاخذ بمجرد الحالة السابقة مغاير معه بمعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع ومايعمل به الاصحاب رضوان عليهم من السلف والخلف فى جميع ابواب الفقه هو المعنى الثانى واما الاول وان كان ممايطلق عليه الاستصحاب لكنه ليس من الاصول المعتبرة عند الامامية قدس الله اسرارهم بل عند كثير من العامة العاملين بالقياس واشتراك هذين الاصلين فى التسمية واجتماع

مفهوميهما في اكثر المصاديق اوجب الاشتباه و اوجد النزاع فذهب بعضهم بحجية الاستصحاب وانكر الاخر فالمثبت للحجية ناظر الى الثاني والمنكر الى الاول فمورد الاثبات مخالف لمورد النفي فمن يقول بان مايسمونه استصحاباً اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر وان ماثبت جاز ان يدوم وجاز ان لايدوم يريد الاول و من يقول ان امر الاستنباط لايتم الا بالعمل بالاستصحاب مراده الثاني .

والحاصل ان الاستصحاب الجاري في الحدث مع تيقنه والشك في الطهارة و في الطهارة اذا كان الامر بالعكس هو بمعنى الاخذ بالمقتضي وعدم الاعتناء بالمانع فان الطهارة لوخلي و طبعها ممايستمر وجوده الى ان يرتفع بالرافع فمع الشك في الحدث الرافع لها نحكم ببقاء الطهارة وندفع المانع بالاصل وهذا معنى الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمنع و كذا الامر في الحدث فانه ايضاً يبقى و يستمر مالم يرفعه رافع والحالة السابقة في المقامين وان كانت مطابقة مع المستصحب الا ان الاثر ليس مستنداً اليه بل استناده الى الاقتضاء و لذا يترتب الاثر مع عدم وجود الحالة السابقة بل مع مخالفتها مع المستصحب كما عرفت فالتفكيك بين الحالة السابقة وبين ترتب الاثر من اقوى الشواهد على عدم تأثيرها فيه كما ان دوران الاثر مدار الاقتضاء وجوداً وعدماً من امتن البراهين ان المؤثر هو الاقتضاء فترى المنكر لاستصحاب الحال في مقام الرد يقول ان الحادث جاز ان يدوم وجاز ان لايدوم واما القاعدة الشريفة اعني الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمانع لايتأمل احد في العمل بها فهي معمول بها من اول الطهارة الى آخر الديات و ليست قابلة للانكار و ليس الشك في المانع معتبراً في جريان الاستصحاب بلحاظ التردد بل المعتبر في الجريان هو الجهل بحدوث المانع والتعبير بالشك لاجل تقابله باليقين حيث ان المراد منه هو الثبات والشك عبارة عن التزلزل لان للتردد دخلا في جريان الاصل بحيث لوغفل المكلف ولم يتردد في حدوث المانع لم يجر الاصل لفقد التردد ضرورة ان التردد الذي هو جهة وجودية لااثر له في الاخذ بمقتضى المقتضي بل المناط هو الجهل بالحدوث اي حدوث المانع والعلم بالمقتضي بل التحقيق ومقتضى النظر الدقيق ان

الاثر مرتب على العلم بالمقتضى فى حال الجهل بالمانع لا ان للجهل تأثيراً فى جريان الاصل لانه امر عدمي لااثر له بل العلم يؤثر فى هذا الحال واما الشك و ان كان امراً وجودياً الا انه لايؤثر فى نفس الوظيفة غاية الامر توقف الاخذ بالوظيفة على الالتفات الموجب للتردد .

والحاصل ان نفس الوظيفة اثر للعلم بالمقتضى عند الجهل بالمانع وأخذها يتوقف على الالتفات لعجز الغافل عن العمل بوظيفته والتردد لااثر له ابداً فمن غفل عن حاله وصلى ثم علم انه لوكان ملتفتاً لشك فى الطهارة يجرى استصحاب الحدث لانه جاهل بالطهارة قبل الصلوة وعدم شكه لعدم التفاته بحاله لايمنع جريان الاستصحاب وليس هذا المورد من موارد قاعدة الشك بعد الفراغ ضرورة ان موردها منحصر فيما اذا كان الشك لاجل احتمال النسيان والغفلة فلامعنى لجريانها بعد العلم بانه لوكان ملتفتاً لشك فى الطهارة فليس المورد من موارد حكومة قاعدة الفراغ على الاستصحاب فالعلم بالحدث مع الجهل بالطهارة كاف فى جريان الاصل و ان لم يتحقق الشك .

كما ان الظن بالمانع لايمنع من الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع ما لم يبلغ مرتبة الاطمينان المقتضى للاتباع والحجية القائم مقام العلم لان الظن جهل قبل الوصول الى مرتبة الاطمينان واما معه فيجب اتباعه ولايعتنى بالاحتمال الضعيف لانه حينئذ يؤثر اثر العلم لايجابه سكون النفس فلافرق بين الشك وبين الظن الغير البالغ حد الاطمينان فى عدم نقض اليقين بهما لاشتراكهما فى كونهما جهلا فلايعتبر فى جريان الاصل عدم وجود الظن على خلافه لعدم دليل يدل على هذا الاعتبار ولايتوقف اعتبار الاستصحاب على ايجابه الظن ايضاً لان حجيته ليس من باب الظن .

فالاستصحاب ليس من الامارت بل هو اصل من الاصول العقلية والاخبار مؤكدة لحكم العقل والعقل لايفرق فى الاخذ بالاقتضاء و عدم الاعتناء بالمانع بين حصول الظن بعدم المانع وعدم زوال المستصحب وبين عدم الحصول ولايرى اناطة جريان الاصل على حصول الظن بل يجرى الاصل ويأخذ بمقتضى المقتضى مع كون

المستصحب مظنوناًاومشكوكاً اوموهوماً على ان الظن ان كان المراد منه الظن الشخصى فهو عبارة اخرى عن عزل الاستصحاب عن منصب الحجية و اعطاء الاعتبار بالظن المستلزم لوجوب اتباعه من اى سبب حصل مع ان الاستصحاب لايوجب الظن فى مورد من الموارد ولم يقل بافادة الاستصحاب الظن الشخصى احد من الفقهاء والاصوليين سوى ماحكى عن شيخنا البهائى قده فى الحبل المتين عبارة تظهر منها اعتبار الظن الشخصى .

فانه قال لايخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن فى الطهارة وشك فى الحدث لايبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحاً كما اذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب فى صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فمادام باقياً فالعمل عليه وان ضعف انتهى .

وفيه ان الاستصحاب لايفيد الظن لانه ليس من الامارات ولوفرض حصول الظن فى بعض الموارد ليس مستنداً اليه وعدم بقائه على نهج واحد كماصرح به دليل على عدم استناده اليه بل استناده الى العادات والاعتبارات من عدم طول المدة والتحفظ وغيرهما ومع فرض الافادة لامعنى لاناطة الحكم عليه المستلزمة لعدم جريان الاستصحاب مع تساوى الاحتمالين ورجحان النقيض بل عدم اعتباره وقوله قده ان المدار ظاهر بل صحريح فى عدم اعتبار الاستصحاب بنفسه وان المدار على الظن من غير استناد الحكم الى الاستصحاب فلامعنى لجعل العنوان الاستصحاب وتخصيص المستفاد منه بالاعتبار بل يجب الحكم على اعتبار الظن الشخصى وان استفيد من امر آخر غير الاستصحاب مع انه لايلتزم باعتبار افادة الظن فى الاستصحاب كما لايلتزم به احد غيره فهل تظنه قده انه يلتزم بجواز افطار الصائم حيث لايظن ببقاء النهار اوجواز ترك المرئة العبادة مع عدم الظن ببقاء الطهارة اوجواز نكاح الزوجة فى صورة عدم الظن ببقاء الزوج اويلتزم بعدم وجوب العدة على المطلقة اذا شكت فى بلوغها حد الياس اذا لم تظن

بعدم البلوغ اويحكم بجواز نكاح ذى الاربع اذاشك فى موت احديهن مع عدم الظن بالحيوة اليس هذا الظن بمثل هذا المحقق من بعض الظن الذى هو اثم .

والحاصل ان القول بحجية الاستصحاب من باب الظن واعتباره فيه يغير الاحكام ويحدث الفقه الجديد قال محقق الخونسارى قده بعد حكاية ما مر من كلام الشيخ قده ولايخفى ان هذا انما يصح لو بنى المسئلة على ان ماتيقن بحصوله فى وقت ولم يعلم طرو مايزيله يحصل الظن ببقائه والشك فى نقيضه لايعارضه اذ الضعيف لايعارض القوى لكن هذا البناء ضعيف جداً بل بنائها على الروايات مؤيدة باصالة البرائة فى بعض الموارد وهى تشمل الشك والظن معاً فاخراج الظن عنه مما لاوجه له اصلا انتهى وهذه العبارة فى الحقيقة رد على كلام الشيخ قده اذهى ظاهرة فى تضعيف البناء والحكم بعدم صحته ولايستفاد منها ارتضائه قده ولاتوجيهه لمقالة الشيخ قده ومراده من تضعيف البناء ان الاستصحاب لايوجب الظن حتى يكون حجيته باعتباره بل حصول الظن من المقارنات بل حجيته مستفاد من الاخبار وهى تشمل الشك والظن معاً فلايدور الحكم مدار الظن الا ان قوله والشك فى نقيضه لايعارضه الخ مشعر بامكان اجتماع الظن والشك وان عدم معارضته للظن لضعفه وقوة الظن و انت خبير بان اجتماع الظن والشك مستحيل وان عدم المعارضة لعدم الاجتماع مع ان الشك لايمكن ان يعارض الظن لان التردد لاكشف فيه ولانظر اله الى احد الطرفين مع ان المعارضة انما يكون بين الدليلين فى مرحلة الدلالة وليس احد من الشك والظن من الادلة فالحكم بالمعارضة فى غير الدليلين لايخلو من مسامحة .

وان كان المراد من الظن الظن النوعى المعبر عنه فى السنة بعض الاصوليين بانه لوخلى وطبعه لكان مفيد اللظن و ان لم يفده فى خصوص المقام بسبب بعض الموهنات فعدم اعتباره اولى من عدم اعتبار الظن الشخصى لان معنى هذا الكلام هو ان المعتبر فى الاستصحاب هو كونه مقتضياً لافادة الظن طبعاً سواء حصل منه الظن فعلا ام لافحجيته لاجل اشتماله لهذه الخاصية وقدعرفت مما سبق انه ليس من الامارات بل هو اصل عقلى يعتمد عليه العقلاء فى امورهم الدنيوية والاخروية والاخبار

مؤكدة بهذا المعنى فالاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع مما جعلت له الطبايع من دون ملاحظة افادة الظن على ان اشتماله على هذه الخاصية والخصوصية لو فرض لادليل على اعتباره وحجيته .

وان كان المراد من الظن الظن النوعى هو الظهور الاصلى والانكشاف الظاهرى يعنى كون حكم الواقعة المشكوك فيها ذلك فى ظاهر الحال فهو ليس الا معنى الاستصحاب حيث انه عبارة عن تنزل المشكوك منزلة المعلوم واين هذا المعنى من اعتبار الظن الشخصى الذى ذهب اليه شيخنا البهائى قده او النوعى بالمعنى المذكور الذى يرجع امره الى اعتبار سبب الظن .

والحاصل ان الاستصحاب بمعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع عبارة عن تنزيل العلم بالمقتضى والشرط منزلة العلم بالعلة التامة بالمعنى الذى عرفت سابقاً ويعبر عن هذا المعنى بالظن والظهور والمراد منه هو الظهور والانكشاف الاصلى لا الظن النوعى بالمعنى المذكور ولا الظن الشخصى وهذا هو الاستصحاب المتفق عليه بين العلماء الاعلام بل قاطبة اهل الاسلام وعد مثله المحدث الاسترابادى ره المنكر لحجية الاستصحاب فى بعض فوائده من ضروريات الدين كما نقل عنه شيخنا الانصارى قده وساير الاجلة والناقد البصير الناظر فى هذا الكلام لا يرتاب فى اختلاف معنى الاستصجاب عند هذا المحدث الماهر الخبير وافتراق مورد الانكار من مورد دعوى الضرورة فكيف يمكن التوفيق بين انكار الاستصحاب وبين دعوى كونه من ضروريات دين الاسلام مع وحدة مورد النفى والاثبات .

فانقدح ان ما انكره انما هو الاستصحاب بمعنى الاخذ بمجرد الحالة السابقة والحكم ببقائها عند الشك وان الضرورى هو الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فحيث ان الاول ممايجتمع مع الشك فى المقتضى والموضوع صار من المنكرات واما الثانى فمما اجمع العقلاء والعلماء عليه فان عدم الاعتناء بالمانع بعد احراز المقتضى والشرط والموضوع من مقتضيات العقل والطبع وقرره الشارع فاستصحاب الطهارة مع الشك فى الحدث واستصحاب الحدث مع الشك فى الطهارة ممالاينكره

احد ولاينبغى انكاره .

واما الاخبار المقررة للاستصحاب بالمعنى المذكور فمنها صحيح زرارة المضمر الذى بحكم المظهر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال عليه السلام يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شىء وهو لايعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولاينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر انتهى الخبر ووضوح دلالته على المدعى يتوقف على بيان امور منها ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت فالاعتقاد الغير المطابق عبارة عن الجهل المركب والمطابق الجازم لايطلق عليه اليقين الا بعد الثبات فاليقين اخص من العلم مطلقاً ولاجل اعتبار الثبات فيه يقابل الريب والشك والتردد فالعلم الثابت هو اليقين ولايجوز اطلاقه على علم الله تعالى لانه يعتبر فيه كون الشخص ممن يتصور فيه التردد .

ومنها ان النقض ضد الابرام واستعمالهما الحقيقى منحصر فى حالتى الغزل والخيط فالقطن وامثاله اذا ابرم يصير خيطاً وغزلا و اذا نقض الخيط والغزل صارا قطنا فالابرام حالة فى الخيط و يرد عليه النقض فلايستعمل الا فى مورد يتصور فيه الابرام فان كان فى المورد المذكور فالاستعمال حقيقى وفى ساير الموارد مجازى وحيث ان فى الخيط استحكام لازم لابرامه ويزول بنقضه ويستتبع النقض الفتور يطلق على نكث البيعة فمخالفتها وترك العمل بمقتضاها نقض لها لان البيعة حبل ممدود بين الرعية والامام وخيط معنوى فيه استحكام يقتضى العمل بها فكلما ترك العمل يصح ان يقال وقع فيها فتور و نقض استحكامه ونقض الجدار ازالة لاستحكامه وهيئة الحاصلة من اجتماع امور متعدده فان انضمام الامور المتعددة الموجب للهيئة الخاصة يشبه الحبل المبرم .

واما استعمال النقض فى ابطال الوضوء والغسل والتيمم فلتشبيه ضم الافعال المحصلة للطهارة بالحبل والخيط واشتمالها على خاصية انتزاع الطهارة منها بالابرام

وابطال هذه الخاصية بالنقض وحيث ان النقض ينافى الابرام لكونه ضداً له يطلق على المنافى الناقض وعلى المنافات النقض .

ويقال لمن لهغرض من الاغراض ويصدر عنهعمل ينافى ذلك الغرض انه ناقض للغرض ولعمله انه نقض للغرض لانه لايصدر الا بعد حدوث فتور وضعف فى غرضه

والحاصل ان المعنى الحقيقى للنقض هومايخالف الابرام واستعمالهما الحقيقى منحصر فى حالتى الخيط واستعمالهما فى غير ذلك المورد لاجل المشابهة فابطال الوضوء ونكث البيعة ورفع الهيئة الاتصالية ومخالفة الاغراض معان مجازية للنقض

ومنها ان المصدر لايصح ان يراد منه معنى المفعول المشتق منه .

ومايترائى فى بعض المواردفانما هولاجل اتحاد معنى المصدرمع معنى المشتق فى الوجودكالخلق والايجاد والصنع والفعل لانها عين المخلوق والموجود والمصنوع والمفعول فى الخارج واما المصادر الغير المتحدة مع المفاعيل فلايصح اطلاقها عليها وارادتها منها الاترى ان الضرب لايطلق على المضروب ولاالقتل على المقتول ولاالاكل على المأكول وهكذا فلايصح اطلاق اليقين على المتيقن لعدم اتحادهما فى الخارج وما سمعت من اتحاد العلم والعالم والمعلوم انماهوفيما اذاكان المعلوم عين ذات العالم وكان العلم ايضاً عين ذاته لافى ساير الموارد .

ومنها ان تحقق النقض يتوقف على اجتماع الناقض مع المبرم فلوزال المبرم قبل تحقق الناقض فلايمكن تحقق النقض مع زوال المبرم رأساً لاستحالة ازالة مازال ومنها ان اليقين المتعلق على الوضوء اوالحدث او غيرهما هو اليقين الغير المقيد بالتعلق فاليقين المتعلق على الوضوء مثلا لايمكن تعلقه على الوضوء ضرورة استحالة تقدم الشئ عن نفسه .

ومنها ان العلم بالمقتضى يقتضى العلم بالاثر واما احتمال المانع المستلزم للجهل بالاثر يزاحمه فى هذا الاقتضاء وبعد حكم العقل بلزوم اتباع العلم بالمقتضى وعدم الاعتناء باحتمال المانع يكون الشخص عالماً بوظيفته وهذا هو المراد من الانكشاف الاصلى فالعلم بالمقتضى علم واحد بالذات و متعدد بالاعتبار و حيث ان

ترتب الاثر على المقتضى معناه انتزاعه عنه لا ترتب المعلول على العلة لا ينافى اتحادهما فلا ينافى اتحاد العلم بالمقتضى مع العلم بالاثر و معنى كون العلم بالمقتضى يقيناً مع الجهل بالاثر انه يجب الاخذ به وعدم الاعتناء بالجهل وعدم مقاومته له .

وبعد التأمل فى ماذكر يظهر ان الخبر يدل على حكم الشاك فى الحدث مع تيقن الطهارة كما هو الصريح منه وعلى حكم العكس ايضاً وعلى حكم كل شاك بعد اليقين لانه عليه السلام جعل الضابط فى رفع اليد عن اليقين السابق اليقين و تبين الامر حيث قال لاحتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين فالجملة الاولى و ان كانت كافية فى استفادة مانحن بصدده حيث جعل الغاية الاستيقان بالنوم الرافع وقد عرفت سابقاً ان اليقين بالنوم لا يتعلق بالنوم فالمناط للحكم هو اليقين لا اليقين بالنوم لكنه عليه السلام لم يكتف بها واتى بالجملة الثانية بيانا للضابط فمفادها ان اعتبار اليقين بالنوم فى الحكم بوجوب الوضوء وعدم الاعتداد بمجرد الطهور والاحتمال لاجل ان المناط هو البيان المنتفى فى المقام بالفرض وزاد فى بيان المراد لقوله عليه السلام والا فانه على يقين من وضوئه وهذه الجملة اصرح فى المراد فانه جعل الموضوع كون الشخص على يقين فصرح بانه هو الواسطة فى العروض فالحكم دائر مدار اليقين وفى هذه الجملة دلالة على ان اليقين بالوضوء يقين بالاثر اعنى الطهارة مالم يتحقق اليقين بالرافع وان اليقين بالمنشأ للانتزاع كاف فى الحكم بوجود الامر المنتزع قبل اليقين بما يمنع من الانتزاع فالتعليل باليقين بالوضوء للحكم بالطهارة المحتمل الزوال لامعنى له الاعدم الاعتداد باحتمال المانع وتنزيله منزلة العدم وان انكشاف المنشاء للانتزاع عين انكشاف الامر المنتزع لاتحادهما فى الخارج غاية الامر ان الانكشاف الثانى انكشاف اصلى وعلم تنزيلى لوجود الاحتمال ولذا قال بعد هذه الجملة ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكنه ينقضه بيقين آخر .

فمحصل الرواية ان المناط فى الوظيفة هو اليقين وان الموضوع هو كون الشخص على يقين وحيث قد عرفت ان اليقين المتعلق على الوضوء هو مطلق اليقين لاستحالة تقدم الشيء على نفسه فلا يمكن ان يتعلق بالوضوء بعد التعلق ايقنت بان

الحكم المذكور لاينحصر باليقين بالحدث بل ثابت لماهية اليقين لانه اثر ذاتى عقلى له وليس بكسبى كى يفترق الحال باختلاف المتعلقات فالاخذ بمقتضى اليقين امرعقلى يتبعه كل عاقل ولايرفع اليد عنهمالم يتبدل بيقين مخالف وهذا هوالمراد من القاعدة الشريفة المسماة بالقاعدة اليقين وحيث ان هذا الاثر ذاتى له وله تأثير فى مرحلة اثر المقتضى عبر عن مخالفته بالنقض فالتعبير بالنقض يكشف عن ان لليقين اعتبار بالنسبة الى اثرمتعلقه مع قطع النظر عن هذا الحكم فيكفى فى استفادة العموم التعبير بالنقض .

ومن هذا البيان يظهر ان مفاد الرواية بل الروايات الاتية لاينطبق الا على القاعدة الشريفة حيث ان العلم بالحدوث من حيث هو كذلك لااعتبار له بالنسبة الى البقاء ولذا قال المنكر للاستصحاب بمعنى الاخذ بالاخذ بالحالة السابقة فى جواب الاستدلال بان ماثبت دام ان الثابت جاز ان يدوم وجاز ان لايدوم فمعنى هذا الكلام ان العلم بالحدوث لايستلزم البقاء ولااعتبار له بالنسبة اليه فالتعبير بالنقض كما يكفى فى استفادة العموم يكفى فى دفع توهم كون مفاد الاخبار هو الاخذ بالحالة السابقة من حيث هو كذلك فاليقين بالحدوث لااعتبار له بالنسبة الى البقاء على ان صريح الرواية انما هو تعلق اليقين بالوضوء والشك بالرافع و اما عدم ارادة الشك السارى منها فاظهر واوضح لماعرفت سابقاً ان النقض لايتحقق الا مع وجود الابرام ومع سريان الشك لايبقى ابرام كى ينقض فقوله ولاينقض اليقين ابداً بالشك يرشدك الى ان اليقين المنهى عن نقضه انما هو اليقين الموجود لااليقين الزائل .

والحاصل ان مفاد الاخبار مع ارادة الشك السارى هو وجوب البناء على مطابقة الاعتقاد للواقع مع التردد والجهل مطلقاً او بالنسبة الى الاعمال الماضية ومن المعلوم ان عدم ترتيب آثار المطابقة مع الجهل بها ليس نقضاً ولايجوز اطلاق النقض عليه فلايصح النهى عنه فترتب الاثار انماهو مع وجود اليقين وعدمه مع زواله و كلاهما ممايستقل به العقل كما ان العقل يستقل بالعمل على طبق الاعتقاد مع وجوده فكذا يستقل بالاعراض عنه بعد زواله وسريان الشك وحيث ان بعد السريان لايتصور ابرام

فلايتحقق نقض فلايكون مورداً للرواية .

فظهر مافيما افاد شيخنا الانصارى قده فى المقام حيث قال لايخفى ان الشك واليقين لايجتمعان حتى ينقض احدهما الاخر بل لابد من اختلافهما اما فى زمان نفس الوصفين كان يقطع يوم الجمعة بعدالةزيد فى زمان ثم يشك يوم السبت فى عدالته فى ذلك الزمان واما فى زمان متعلقهما وان اتحد زمانهما كان يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك فى زمان هذا القطع بعدالته يوم السبت وهذا هو الاستصحاب وليس منوطاً بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت فى المثال فضلا عن تأخر الاول عن الثانى وحيث ان صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين و ظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعدة الاولى .

وحاصلها عدم العبرة بطرو الشك فى شىء بعد اليقين بذلك الشىء ويؤيده ان النقض حينئذ محمول على حقيقته لانه رفع اليد عن نفس الاثار التى رتبها سابقاً على المتيقن بخلاف الاستصحاب فان المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الاثار فى غير زمان اليقين وهذا ليس نقضاً لليقين السابق الا اذا اخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الاول .

وبالجملة فمن تأمل فى الرواية واغمض عن ذكر بعض ادلة الاستصحاب جزم بماذكرناه فى معنى الرواية انتهى فانك قد عرفت مماسبق ان معنى اجتماع الشك واليقين تعلق الثانى بالمقتضى كالوضوء وتعلق الاول بالرافع كالنوم و معنى المنافات ان اليقين انكشاف اصلى للاثر اعنى الطهارة و مقتضى الشك فى الشرط وجوب الاحراز ومقتضى اليقين بالسبب عدمه حيث انه بحكم المعلوم فاليقين بالمقتضى ينافى الشك فى الاثر من حيث كونه بمنزلة العلم به وابرامه يمنع تقدم الشك عليه لان حقيقة تنزله منزلة العلم بالاثر عدم الاعتداد بالجهل به فاجتماع اليقين والشك من جهة تعدد المتعلق والتنافى باعتبار كون اليقين بالمقتضى يقيناً بالاثر فحصر الواقع فى الامرين اعنى الاختلاف فى نفس الوصفين او فى زمان متعلقيهماليس على ماينبغى لماعرفت من كون متعلق اليقين المقتضى ومتعلق الشك

الرافع كما هوصريح الرواية المذكورة فقوله قدس سره وحيث ان صريح الرواية الخ لايخلو من نظر لان رواية من روايات الباب لاتصريح فيها باختلاف زمان الوصفين كما انه لاظهور فيها في اتحاد المتعلق .

اما الرواية المذكورة فقد عرفت ان اختلاف الشك واليقين انما هو بالنسبة الى متعلقهما اعنى المقتضى والرافع فهوموجب للاجتماع ضرورة عدم منافاة وجود اليقين بالمقتضى ووجود الشك في الرافع في آن واحد وامامنافاته معه مع اختلاف متعلقهما فلاجل كون اليقين بالمقتضى انكشافاً اصلياً بالنسبة الى الاثر اعنى الطهارة فالمنافات بينهما لاجل اختلاف مقتضاهما حيث ان مقتضى الشك وجوب احراز الشرط ومقتضى اليقين بالمقتضى بعد كونه انكشافاً اصلياً للطهارة عدم وجوب الاحراز لانها بحكم المعلوم فلااشعار في الرواية باختلاف زمان الوصفين ولاباتحاد زمان متعلقهما بل صريح في اختلاف المتعلق .

واما الروايتين اللتين اورد قده هذا الكلام بعد ذكرهما كرواية محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لاينقض اليقين ورواية اخرى عنه عليه السلام من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لايدفع بالشك فهما ساكتان عن ذكر المتعلق ولايدلان الا على سبق اليقين على الشك وهذا لاينافي الاجتماع فينطبق على الاستصحاب ايضاً كما انه لاياب عن الانطباق على القاعدة الشريفة فان المدعى لدلالة الاخبار على الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة يقول ان البقاء والحدوث من حيث اختلافهما بالاعتبار صح القول بان اليقين باحدهما يجامع الشك في الاخر ومن حيث انهما متحدان بالذات لكونهما خصوصيتين لوجود واحد يصح ان يقال انه كان على يقين من طهارته فزال يقينه وتبدل بالشك وهذا التعبير في اليقين بالحدوث والشك في البقاء شايع والقائل بدلالة الاخبار على القاعدة الشريفة يقول ان اليقين بالمقتضى سابق على الجهل بالرافع ذاتاً لتقدم متعلقه وترتب الرافع على المقتضى فيصح ان يقال انه كان عالماً بالمقتضى فاصابه شك بالرافع .

والحاصل ان الاخبار بين ماهوصريح في الاختلاف كصحيحة زرارة و رواية عبدالله بن سنان الاتية وبين ظاهر فيه كمكاتبة على بن محمد وبين ساكت عن المتعلق كهاتين الروايتين فلاظهور لاحدهما في اتحاد زمان المتعلق و مع التسليم فلاينافي الاستصحاب ولاالقاعدة الشريفة بتقريب ماعرفت وانما منعنا دلالتها على الاستصحاب بالمعنى الاخذ بالحالة السابقة لاجل ان اليقين بالحدوث لااعتبار له في العلم بالبقا كما بينا سابقاً لان صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين و ظاهرها اتحاد زمان متعلقهما كما ذهب اليه قده .

فتبين من البيانات السابقة ان الشاك في الرافع اعني الحدث مع اليقين بالطهارة وظيفته الاخذ باليقين ومعناه الاكتفاء باليقين بالمقتضي في الحكم ببقاء الاثر كما هوصريح الرواية كما انه ظهران الشاك في الوضوء مع اليقين بالحدث محدث فيجب عليه احراز الشرط اعني الطهارة فلايجوز نقض اليقين بالشك لماعرفت من ان الاثر يترتب على مطلق اليقين فان الامام عليه السلام قال فانه على يقين من وضوئه ولاينقض اليقين ابداً بالشك فالمراد باليقين هواليقين المطلق لان المطلق يتعلق بالشيء فالام في اليقين للعهد الذكري واليقين المذكور هو اليقين المطلق كما يكشف عنه التعبير بهذه العبارة فان الشخص لايكون على اليقين المتعلق بالوضوء من وضوئه فيجب تجريد اليقين المذكور عن تعلقه بالوضوء حتى يصح تعلقه بالوضوء فثبت عموم الحكم لغير اليقين بالوضوء .

وهذا معنى تقرير الرواية للقاعدة الشريفة التي تسمى بقاعدة اليقين فالرواية صريحة في ان اتباع اليقين مالم يتبدل بيقين آخر قضية واقعية عقلية معلومة عند العقلاء فان تعليل شيء بشيء انما يصح اذا كانت العلية مما لاشبهة فيه ولااشكال فاستند الامام عليه السلام بالامر الثابت المعين عند العقلاء اشعاراً بان مخالفة هذا الامر خروج عن طريق العقل فتعبير الامام بهذه العبارة لافادة ان هذه القاعدة عقلائية لاينبغي الاعراض عنه كما انه عليه السلام عبر بلاينبغي في رواية اخرى ووقع عنه عليه السلام التحذير من النقض حيث قال اياك ان تنقض اليقين الا باليقين فالاتيان بهذه العبارات لاجل

كون هذه القاعدة عقلية لاتحتاج الى الجعل بل هى مر كوزة فى جبلة الحيوانات فالذى عدل عنها اعترف بتسافل رتبته عن رتبة الحيوان والا فبيان الحكم لايحتاج الى التعليل والتحذير فيكفى قوله عليه السلام لايجب الوضوء فى جواب السائل فهذه البيانات للكشف عن منصب اليقين واثره الذاتى وعدم تأثير متعلقه فيه وعدم الفرق بين افراده فى وجوب الاتباع فظهر ان الرواية بل الروايات مقررة للجهة الواقعية و مؤكدة للقاعدة العقلية بل الطبيعية لامؤسسة لها ودلت المضمرة على ان الرافع للطهارة هو النوم المستغرق الغالب على السمع والقلب وان المرتبة الغير الواصلة الى هذه المرتبة غير رافعة لها وان اطلق عليها النوم وقول السائل فان حرك الى جنبه شىء الخ سؤال عن كفاية الامارة المفيدة للظن بالنوم للحكم بارتفاع الطهارة فجوابه عليه السلام لاحتى يستيقن انه قدنام يدل على عدم حجية الظن .

واما الروايتان المذكورتان فكونهما مقررتين للجهة الواقعية والقاعدة العقلية ممالاخفاء فيه لان الامام عليه السلام علل فى احديهما بان اليقين لايدفع بالشك وفى الاخرى بان الشك لاينقض اليقين ففى الاولى بين ان اليقين ليس ممايدفع بالشك وفى الثانية ان الشك ليس مماينقض اليقين ففى كليهما صراحة بان كون اليقين والشك كما ذكر من الامور الواقعية الغير المجعولة فان قوله فيهما فليمض على يقينه يكفى فى بيان اصل الحكم فعدم الاكتفاء به وتعليله بما علل ليس الا لبيان ان ثبوت هذا المنصب لليقين وعدم ثبوت هذا الوصف للشك من الامور الواقعية وان الامر بالمضى على اليقين وعدم الاعتناء بالشك تقرير للجهة العقلية

ومنها صحيحة اخرى لزرارة قال قلت اصاب ثوبى دم رعاف اوغيره اوشىء من المنى فعلمت اثره الى ان اصبت له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبى شيئاً وصليت ثم انى ذكرت بعدذلك قال عليه السلام تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته ولم اقدرعليه فلماصليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ارشيئاً فصليت فيه فرايت فيه قال تغسله ولاتعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس

ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً قلت فانى قدعلمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى انه قداصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال عليه السلام لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذى وقع من نفسك قلت ان رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة قال عليه السلام تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت فى موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لاتدرى لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك انتهى .

فالفقرة الاولى من الرواية تدل على ان النسيان بعد العلم باصابة النجاسة لايفيد الاجزاء فلايجزء الصلوة المقرونة بالنجاسة و ان حصل النسيان لان الناسى عالم فلايؤثر نسيانه فى صحة الصلوة فيجب الاعادة كما حكم به الامام عليه السلام .

واما الفقرة الثانية فتفيد ان المناط فى فساد الصلوة هو العلم باصابة النجاسة وان عدم رؤية الموضع وعدم وجدانه مع الطلب لا اثر لهما فى صحة الصلوة بعد تحقق المناط للفساد وحصول العلم وليس للوجدان بعد الصلوة تأثيراً فى فساد الصلوة لان العلم باصابة النجاسة كاف فى الحكم بفساد الصلوة فالوجدان بعد الصلوة فى هذا الفرض اعنى العلم بالمفسد وجوده كعدمه وان اثر فى فرض آخر كما سيجيء ولا ربط لهاتين الفقرتين بما نحن بصدده .

واما الفقرة الثالثة اعنى قول الراوى فان ظننت انه اصابه الى آخر جواب الامام عليه السلام فمحتملة لوجهين احدهما انكشاف اصابة الظن و كون ما رآه بعد الصلوة هو الذى خفى عليه قبلها فعلم بعد الصلوة بما ظن قبلها فالسؤال حينئذ عن حال العبادة فى الصحة والفساد فى صورة كشف الخلاف بالنسبة الى الاصل الجارى فى عدم المانع المقرون بالفحص فجواب الامام عليه السلام هذا يدل على ان جريان الاصل مع الاقتران بالفحص موجب للاجزاء ويؤيد هذا الوجه سؤال الراوى عن وجه الحكم فحيث ان الراوى علم من الجوابين السابقين ان العلم بالنجاسة يوجب الفساد وسمع فى هذا الجواب عدم وجوب الاعادة المستلزم لصحة العبادة توهم التناقض بينه وبينهما فسال

عن وجه اختلاف الحكمين مع وحدة المناط فعلل الامام بماهو الفارق بين الجوابين ومحصل هذا التعليل ان الظان باصابة النجاسة مع الفحص وعدم الرؤية يكفي جريان الاصل مع الفحص في برائة ذمته وعدم وجوب الاعادة و اما الاكتفاء في الجواب بالاستناد بكونه على يقين من طهارته وعدم بيان تأثير الفحص في الاجزاء فلاجل ان المقتضي للاجزاء هو جريان الاصل واما الفحص فهو شرط في تأثير المقتضي و كان مذكوراً في متن السئوال فلامنافات بين التعليل المذكور وبين الوجه المزبور فان العمدة في الاجزاء هو المقتضي اعني كونه على يقين من طهارته وان كان للفحص دخلا في تأثير المقتضي .

فمحصل هذه الفقرة ان العلم بالمقتضي مع الشك في المانع اذا اقترن بالفحص وعدم رؤية المانع في حكم العلم بعدم المانع فكان الشاك في وجود المانع كالعالم بعدمه حتى في صورة كشف الخلاف فاثر الاصل مع الفحص اثر العلم بالطهارة وعدم النجاسة ولعل هذا مراد من حكم بان الحكم الظاهري يوجب الاجزاء و برائة الذمة فلا يرد عليه ان عدم انتقاض اليقين بالشك لايصلح للدلالة على عدم وجوب الاعادة مع العلم بالنجاسة بعد العمل فان الاعادة ليست نقضاً لليقين بالشك بل هي نقض لليقين باليقين فمحصل هذا الجواب ان عدم الوجدان مع الفحص منزل منزلة عدم الوجود فلا اثر لليقين الاحق بعد هذا التنزيل .

واما جواب الامام عليه السلام عن سئوال رؤية النجاسة في اثناء الصلوة بقوله تنقض الصلوة وتعيد الخ فلاينافي ما بيناه لان ظاهر السئوال عدم وقوع الفحص من السائل فقوله عليه السلام لانك لاتدري لعله شيء اوقع عليك وان دل على ان العلم بالسبق موجب للبطلان الا انه لايدل على البطلان مع الفحص لعدم ذكر الفحص في السئوال ولا في الجواب فعدم الاعادة مع وقوع تمام الصلوة مع النجاسة لاجل الفحص المفقود في هذا السئوال و كذا يدل على هذا الوجه قول الراوي قلت فهل على ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه وجوابه عليه السلام لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك .

ومحصل هذا الجواب ان الفحص ليس واجباً بالاصالة لكنه شرط فى عدم وجوب الاعادة والقضاء مع كشف الخلاف ايضاً و ينحصر تأثيره فى هذا فمعنى هذه الفقرة ان المقصود من الفحص هو ذهاب الحيرة فى فراغ الذمة على اى تقدير فقوله عليه السلام ولكنك انما تريد الخ استدراك عن نفى الحكم التكليفى واثبات للحكم الوضعى اعنى تأثير الفحص اثر برائة الذمة ولايمكن ان يكون الغرض حصر اثره فى اذهاب الشك بالنسبة الى النجاسة لان كون الفحص لتحصيل العلم و استكشاف الواقع ليس مما يتوهم نفيه كى يناسب الاستدراك بل الاستدراك مناسب فى المقام لو كان المراد من النفى نفى الحكم التكليفى وبيان المعذورية فى الاتيان بالصلوة مع النجاسة الواقعية مع امكان الاطلاع عليها بالفحص فيمكن ان يتوهم ان الفحص لايترتب عليه اثر ولايتعلق به غرض شرعى فحينئذ يناسب الاستدراك وبيان ان الفحص وان لم يكن من الواجبات التى ترتب على تركها العقاب لكنه يؤثر فى فراغ الذمة والاجزاء فالقصر للقلب بمعنى ان الحكم التكليفى منفى عنه لكن الاجزاء ثابت له وفى متن الكلام شواهد لما بيناه وهى الاستدراك وجعل المستدرك الارادة وجعل الاسم ضمير الخطاب والقصر وتقيد الشك بالقيد المذكور حيث قال الذى وقع من نفسك حيث ان هذا القيد صريح فى ان هنا شكاً راجعاً الى نفس المكلف سوى الشك الذى يحصل من عدم معرفة الحكم الشرعى فان الشك فى النجاسة يتولد منه شكان آخران احدهما يتعلق بالشارع حيث لايعلم انه كلفه بالفحص للاطلاع على النجاسة فى صورة امكان ظهورها بالفحص بحيث لو قصر عوقب على ايقاع الصلوة مع النجاسة والاخر يتعلق بالشخص نفسه فانه لايعلم بتحصيل الفراغ بهذا العمل و عدمه فقوله عليه السلام لازال الشك الاول وبقى الثانى فقال عليه السلام ان الفحص يوجب ازالة الشك المتعلق بنفسك ويوجب العلم بفراغ الذمة على كل تقدير و بالتأمل فى خصوصيات الفاظ الفقرة يتضح الحال كمال الوضوح فتقييد الامام الشك بقيد كونه واقعاً من نفس المخاطب دليل على ان المشكوك فيه هو نفس المخاطب فى جهة من جهاته وهى فى المقام برائة الذمة لان كلمة من انما تدخل على المشكوك فيه فقولك انا منه فى الشك لايصح الا

اذا كان مدخول من متعلقاً للشك فالمشكوك فيه فى المقام نفس المخاطب فى جهة برائة الذمة وحكم الامام عليه السلام ان الفحص آلة لاذهاب هذ الشك ولاينبغى لاحدتوهم ان الظرف متعلق بقوله ان تذهب ضرورة ان المناسب حينئذ الاتيان بكلمة عن كما انه لايصح جعل كلمة من بمعنى فى لاستحالة التجوز فى الحروف فظهر ان الاستدلال بهذه الفقرة من الرواية على عدم ترتب الاجزاء على الفحص و على بطلان التفصيل المصرح به فى طائفة من الاخبار ليس على ماينبغى فلو كان المراد حصر اثر الشك فى زوال الشك عن النجاسة لما اتى الامام بهذه العبارة لان الانسب على هذا ان يقال تريد ان تذهب بالشك او بشكك.

قال شيخنا الانصارى رضوان الله عليه فى هذا المقام بعد ذكر الروايات التى هى مستند القول بالتفصيل بين الفحص وبين عدمه فى وجوب الاعادة والقضاء كرواية الصيقل الصريحة فى التفصيل ورواية محمد بن مسلم الصريحة ايضاً و غيرهما الا ان ما هو صريح من هذه الروايات غير نقية السند وماهو نقى السند غير صريحة بل ولاظاهرة ومع ذلك فهى معارضة بمايظهر من صحيحة زرارة الطويلة من عدم وجوب الفحص اذا شك فى اصابة النجاسة وانحصار ثمرة النظر والفحص بذهاب الشك العارض للانسان الموجب لعدم حضور القلب فى العبادة من جهة تشويش البال فلوكان له ثمرة فى الاعادة وعدمها عند انكشاف الحال كان التنبيه عليه مناسباً بل كان الاولى الامر بالنظر ارشاداً لئلا يقع فى كلفة الاعادة كما امر بالاستبراء لئلايقع فى اعادة الوضوء والغسل وغسل الثوب عن البلل المشتبه الخارج بعد البول او المنى و ايضاً فتعليل عدم الاعادة فى الصحيحة المذكورة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الى آخر ماذكره ظاهر فى انحصار علة عدم الاعادة بايقاع العمل على ظن التكليف الظاهرى من غير مدخلية للفحص والنظر فى ذلك انتهى كلامه رفع مقامه

وانت اذا تأملت ماسلفناه ظهر لك ان ذكر الفحص فى التعليل غير محتاج اليه مع كون السئوال مشتملا عليه فقول زرارة فى سئواله عن وجه الحكم لم ذلك اشارة الى جواب الامام الذى هو جواب لسئوال المشتمل على الفحص مع انك عرفت

ان الفحص شرط لتأثير الاصل فى عدم وجوب الاعادة مع انه يمكن القول بطى تمام الاستدلال مع انه عليه السلام حكم بتأثير الفحص فى الفقرة الاخرى من هذه الصحيحة بقوله لكنك الخ واما عدم وجوب الفحص فلاينافى تأثيره فى الاجزاء وبرائة الذمة لعدم الملازمة بين عدم الوجوب وعدم الاجزاء فالاظهر دلالة الرواية على التفصيل بين صورة عدم التقصير فيحكم بالصحة والاجزاء وبين صورة التقصير بترك الفحص مع الشك فيحكم بالبطلان ويؤيد هذ التفصيل قوله عليه السلام فى الفقرة الاخيرة تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت فى موضع منه ثم رايتة و ان لم تشك ثم رايته رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لاتدرى الخ .

فان دوران الفساد مدار الشك فى اول الامر مع تبين وجود النجاسة من اول الامر موجب للتقصير ضرورة تحقق التقصير لوجود النجاسة مع الالتفات فالفحص مانع عن تأثير الشك فى تحقق التقصير فوقوع الشك مع عدم الفحص يوجب التقصير فلذا حكم بالنقض والاعادة واما الرؤية فى الاثناء مع عدم الشك لايوجب التقصير لعدم تحقق مورد الفحص ولذا امر لقطع الصلوة والغسل والبناء على الصلوة لصون الصلوة عن البطلان لعدم العلم بوقوع النجاسة عليه قبلا واحتمال كون الايقاع من غيره يكون علة للصحة لاجل كون الغالب فيه عدم الالتفات كما ان الغالب فى صورة كون النجاسة من فعل نفسه الالتفات فهو كناية عن عدم التقصير فاريد من احتمال ان يكون من الغير احتمال الغفلة فمفاد الرواية ان عدم التقصير موجب للصحة وان لم يعلم به الشخص بل يكفى احتماله فظهر دلالة الرواية على القاعدة الشريفة حيث ان التقصير لايعلم بحدوثه فالمراد باليقين اليقين بان الشخص فى نفسه ليس مقصراً حيث انه يتوقف على الالتفات الذى هو امر وجودى ومقتضى القاعدة الشريفة عدمه

منها صحيحة ثالثة لزرارة عن احدهما قال قلت له من لم يدر فى اربع هو ام فى ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين و اربع سجدات و هو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولاشىء عليه واذا لم يدر فى ثلث هو اوفى اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولاشىء عليه ولاينقض اليقين بالشك ولايدخل الشك فى اليقين

ولايخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولايعتد بالشك فى حال من الحالات .

فقوله عليه السلام يركع ركعتين واربع سجدات صريح فى القاعدة الشريفة ضرورة ان كل ممكن لوخلى وطبعه يبقى على حاله القدم مالم يتحقق سبب وجوده فما لم يحرز وجوده فهو فى حكم العدم وكذا قوله عليه السلام واذا لم يدر فى ثلث هو او فى اربع الخ يفيد ما افاد الفقرة الاولى من الاخذ باليقين وعدم الاعتناء بالشك فلافرق فى الفقرتين فى الدلالة على القاعدة الشريفة وعدم الاعتناء بالشك وعدم فراغ الذمة بالنسبة الى المشكوك وان افترقتا فى كيفية الخروج عن العهدة فقوله يركع ركعتين الخ و قوله قام فاضاف اليها اخرى متحدان فى افادة البناء على الاقل وعدم الاعتناء باحتمال الاتيان فاتيان الركعتين منفصلتين بتكبيرة بعد التسليم لاينافى البناء على الاقل بل مؤيد له واما الاتيان بهذه الكيفية فلاجل التخلص عن احتمال الزيادة المتصلة فلو كان بحسب الواقع فى اربع تكون الركعتان المنفصلتان نافلة ولايتصلان بالاربع كى يزيد فى عدد الركعات واما فى صورة النقصان فاكتفى الشارع بهذه الكيفية وعدهما صلوة واحدة واما عدم مراعات هذه النكتة فى الفقرة الثانية فيحتمل ان يكون لحدوث مايوجب التقية فى اثناء الكلام كورود احد من المخالفين عند قوله عليه السلام وقد احرز الثلث ضرورة ان التقية ليست من زرارة فلامنافات بين الفقرتين و يحتمل ضعيفا جواز الاتصال وعدم الاعتناء بالزيادة المتصلة اذا كانت واحدة لعدم ثبوت استحالة هذا الاحتمال ويجوز ان يكون للشك بين الثلث والاربع خصوصية .

والحاصل انه لااختلاف بين الفقرتين فى الدلالة على القاعدة الشريفة والاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بمنع المانع والبناء على الاقل و انما الاختلاف فى كيفية الاتيان بماشك فى اتيانه فهما متحدان فى افادة ماهو الاصل فى البيان اعنى عدم الاعتناء بالشك ولذا اكد الامام عليه السلام هذا المعنى بتأكيدات متعددة وبيانات مختلفة كقوله عليه السلام ولاينقض اليقين بالشك وقوله عليه السلام ولايدخل الشك فى اليقين وقوله عليه السلام ولايخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين الى آخر الحديث .

فكل واحد من هذه البيانات يفيد ان الشك ليس فى مرتبة اليقين فلايمنع من مقتضاه ولايناقضه فى التأثير ولايرفع اثره فلاينبغى رفع اليد عنه لاجله ضرورة انه جهل مع الترديد فلايمكن تأثيره فيماهو علم مع الثبات وهذا المعنى مستفاد من كلتا الفقرتين من دون فرق واختلاف و اختلافهما فى كيفية اتيان ما شك فى اتيانه لايؤثر فى دلالتهما على اصل المرام لما عرفت من الاحتمالات المجوزة لهذا الاختلاف .

فارتفع مااستشكله بعض الاعلام وتأمل فى دلالة الصحيحة حيث قال بعد حكاية الاستدلال عن صاحب الوافيه وغيره وفيها تأمل لانه ان كان المراد بقوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون التسليم فى الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى تكون حاصل الجواب هو البناء على الاقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الاولى صدر الحديث قلت له من لم يدر فى اربع هو ام فى ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع بركعتين واربع سجدات و هو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولاشىء عليه من قوله ركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعنى صلوة الاحتياط فتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعة المرددة الى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين كما فى اليقين الوارد فى الموثقة الاتية على ما صرح به السيد المرتضى ره واستفيد من قوله عليه السلام فى اخبار الاحتياط ان كنت قد نقصت فكذا وان كنت قد اتممت فكذا هو اليقين بالبرائة بالبناء على الاكثر وفعل صلوة مستقلة قابلة لتدارك مايحتمل نقصه وقد اريد من اليقين والاحتياط فى غير واحد من الاخبار هذا النحو من العمل منها قوله عليه السلام فى الموثقة الاتيه اذا شككت فابن على اليقين فهذه الاخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد بها البناء على ماهو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلوة الاحتياط ولهذا ذكر فى غير واحد من الاخبار مايدل على ان العمل محرز للواقع .

مثل قوله عليه السلام الا اعلمك شيئاً اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن

عليك شيء وقدتصدى جماعة تبعاً للسيدالمرتضى ره لبيان ان هذ العمل هو الاخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الاقل و مبالغة الامام فى هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية ذاك فى غيرها بالبناء على اليقين و الاحتياط يشعر بكونه فى مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الاقل وضم الركعة المشكوكة ثم لوسلم ظهور الصحيحة فى البناء على الاقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعيين حملها على التقية وهو مخالف للاصل ثم ارتكاب الحمل على التقية فى مورد الرواية و حمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية فى اجراء القاعدة في المورد لافى نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكناً فى نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الابى عن الحمل على التقية مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الاكثر الى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء على الاقل واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة .

وقوله عليه السلام لايدخل الشك فى اليقين يراد به ان الركعة المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لايضمها الى اليقين اعنى القدر المتيقن من الصلوة بل يأتى بها مستقلة على ماهو مذهب الخاصة ففيه من المخالفة لظواهر الفقرات الست او السبع ممالايخفى على المتأمل انتهى .

وقد عرفت انه لاخلاف بين العامة والخاصة فى البناء على الاقل فان كلتا الطائفتين متفقتان فى وجوب البناء للاقل وعدم الاعتناء باحتمال الاتيان وانما الاختلاف بينهما فى مرحلة اخرى اعنى كيفية الجبران واما ارادة المتيقن من العدد من لفظ اليقين فقد عرفت سابقاً عدم جوازه ضرورة ان المصدر لايصح استعماله فى معنى المشتق وان مايترا اى فى بعض الموارد ليس من هذا الباب بل من باب الاتحاد فى الوجود .

واما قوله عليه السلام ان كنت قدنقصت فكذا وان كنت قداتممت فكذا فهو تعليم لما هو المقرر في الشرع من كيفية الجبران والاحتياط والعمل باليقين وهذا امر مترتب على اليقين والبناء على الاقل ولاينافى اتيان الركعة على نحو الانفصال البناء على الاقل لان البناء على الاقل يستلزم الاتيان بالمشكوك منفصلا كان ام متصلا فما افاد المرتضى رضوان الله عليه هو مفاد الاخبار في مرحلة الجبران فمحصله ان الاحتياط في هذه المرحلة واحراز الواقع هو الاتيان بنحو الانفصال وهذا امر وراء اليقين بما اتى والاخذ به وعدم الاعتناء بالشك فمراد السيد رضى الله عنه ان اتيان المشكوك على النحو الذى ورد في اخبار الخاصة هو الاخذ باليقين والاحتياط في احراز الواقع على خلاف مايقول به العامة في كيفية الجبران اعنى الاتيان بنحو الاتصال فانه على خلاف الاحتياط واليقين في احراز الواقع ولم يصرح على ان المراد باليقين في متن الخبر هو هذا المعنى .

والحاصل ان اليقين الوارد في الاخبار ناظر الى مرحلة الاتيان لا مرحلة الجبران ويدل عليه ذكر الشك في قباله فقوله عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين صريح في ما بيناه لان المخاطب بهذا الخطاب هو من كان على يقين ثم شك في ماتيقن لا من هو في مقام الجبران وليس في هذه الرواية ماينافى الروايات في مرحلة البناء على اليقين فمفادها متحد معها وانما الاختلاف في كيفية العلاج ففي هذه الرواية يحكم باتيان الركعة بنحو الاتصال في صورة الاشتباه بين الثلث والاربع فيحمل على التقية وحدوث السبب في الاثناء او يحكم بالتخيير بين الاتصال والانفصال كما صدر عن بعض الاقدمين .

وهذا المقدار من الاختلاف لايوجب رفع اليد عن الرواية والتأمل في دلالتها على ماهو الاصل في المراد في هذه الاخبار اعنى الاخذ باليقين وعدم الاعتناء بالشك وكون التقية على خلاف الاصل لايوجب رفع اليد عن الاصول اللفظية لان اصالة عدم التقية لايصلح لصرف ظواهر الالفاظ لان الاصول اللفظية حاكمة على اصالة عدم التقية لان الشك في التقية مسبب عن الشك في ارادة المعنى من اللفظ فقوله ثم ارتكاب

الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لا في نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكناً في نفسه .

فيه ان الخلاف الواقع بين العامة والخاصة في المقام انما هو في كيفية العمل بالاصل بعد توافقهما في ان الاصل عدم تحقق الاكثر فهم اعتقدوا ان الاصل يقتضي وصل المشكوك فيه بالمتيقن ولم يهتدوا بما هو مودع عند اهل البيت سلام الله عليهم من فصل المشكوك صوناً للزيادة المتصلة المحتملة فالتقية لابد ان يكون في الكيفية لانهم يرون منافات الفصل مع العمل بالاصل لغفلتهم عن سر الفصل وان في الوصل احتمال الزيادة وان الاحتياط في دفع هذ الاحتمال .

وقوله قده واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقيق الخ حكاية احتمال عن بعض الافاضل و ايراد عليه و كلاهما فاسدان امالاول فلكون مفاد الفقرات متحداً و كون بعضها تأكيداً للاخر واما الثاني فان الفقرة الاولى على قول هذ القائل اريد منها البناء على الاقل ومابعد الاستدراك مطابق لها والثانية والثالثة اريد بهما بيان الكيفية فلاينافي هذ القول جميع الفقرات .

منهما موثقة عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال عليه السلام نعم فهي صريحة في ان لكل شك يقين لان كون البناء على اليقين اصلا يستلزم وجود اليقين مع الشك في جميع المقامات و هذ المعنى لاينطبق الى على الاخذ باليقين بالمقتضي ضرورة عدم تحقق الحالة السابقة في جميع المقامات كما عرفت سابقاً واما المقتضي فمعلوم في جميع المقامات ومع الشك في وجود المقتضي او اقتضائه يؤخذ بالمقتضي السابق عليه فان كل مقتضي رافع بالنسبة الى المقتضي السابق عليه في الرتبة لترتب المقتضيات بعضها على بعض .

ولاينافي هذه الموثقة مادل على البناء على الاكثر لماعرفت مراراً من معنى البناء على الاكثر فان معناه فرض تحقق الاكثر للتسليم ثم الاتيان بالمشكوك الذى هو عين البناء على الاقل فلامنافات بين البنائين لاختلاف جهة البناء على ان هذه

الموثقة تعم جميع موارد الشك فى جميع المقامات ولايختص بشكوك الصلوة و ركعاتها فيجب العمل بالعام فى غير موارد التخصيص مع انك عرفت عدم التخصيص واتحاد البنائين .

والحاصل انه لامنافات بين ما دلت الموثقة عليه من الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع وبين مادل على البناء على الاكثر بالمعنى الذى سبق و على تقدير المنافات فيجب العمل بالعام فى غير مورد الخاص مع ان المنافات المذكورة المقدرة لااختصاص لها بهذه الموثقة بل المنافات بين الاستصحاب والبناء على الاكثر.

منها قول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لاينقض اليقين وقوله عليه السلام فى رواية اخرى من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لايدفع بالشك وقد عرفت معنى المضى على اليقين والبناء عليه وعدم نقضه بالشك عند بيان معنى يعارض الشك واليقين وتنافيهما وترجيح اليقين وبيان ان المراد من اليقين اليقين بالمقتضى و من الشك الشك فى المانع .

منها مكاتبة على بن محمد قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لايدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية

وقد عرفت مما سبق معنى دخول الشك اليقين فنفى الدخول اعنى دخول الشك اليقين موافق لنفى نقض اليقين بالشك كما ان معناهما متحد مع عدم الاعتداد بالشك وعدم ارتفاع اليقين بالشك كما ان الامر بالبناء على اليقين حين الشك يفيد هذا المعنى ايضاً فكل واحد منها تدل على عدم انفكاك الشك عن اليقين ووجوب الركون الى اليقين وعدم الاعتناء بالشك والمستفاد من الجميع هو القاعدة الشريفة المسماة بقاعدة اليقين المعبر عنها فى لسان اهل الفن بالاستصحاب اى استصحاب حكم النص .

فالشك فى دخول شهر رمضان شك فى الرافع بالنسبة الى شعبان كما ان الشك فى دخول شوال كذلك بالنسبة الى رمضان لان الانتقال من الشهر الى الاخر فى الشرع يتحقق ببعد القمر عن الشمس بعد قربه منها ووصوله اليها باثنى عشرة درجة فلايكون

هلالا ولايرى فى اقل هذا المقدار من البعد فعند الشك يستصحب عدم وصول القمر الى هذا الحد من البعد الذى يتحقق به الخروج عن الشهر السابق والدخول فى الشهر اللاحق فالزمان باللحاظ الوحدانى اعنى الامر الممتد المتوحد فى نفسه ينقسم بانقسامات كل قسم منها يعنون بعنوان شهر من الشهور وانتهاء عنوان شهر وابتداء عنوان شهر آخر ينتزع فى الشرع عن وصول القمر الى الحد المذكور كما ان عند اهل النجوم ينتزع عن اقترانه مع الشمس وتجاوزه عنها فطرو عنوان شهر من الشهور على الزمان تابع للوصول الى هذا الحد و هذا المعنى امر قابل للاستصحاب غير قابل للاشكال ولذا ترى ان استصحاب الشهور مما لاينكره احد من العقلاء ولو لم يعتقد بدين من الاديان والحاصل ان وصول القمر الى حد مخصوص مما يزول ويرتفع به الشهر السابق ويحدث وينتزع عنه الشهر اللاحق فعند الشك فى الوصول يستصحب عدمه واثره بقاء الشهر السابق بمقتضى الاصل .

وبعد هذا البيان لايبقى وقع لاشكال من استشكل فى المقام بان كل جزء من اجزاء الزمان مشكوك فيه عند حدوثه فلايمكن استصحابه لان الاستصحاب بعد احراز الحدوث لما عرفت من ان الزمان بلحاظه الوحدانى محل بطرو عنوان الشهر عليه .

منها رواية عبدالله بن سنان فيمن يعير ثوبه الذمى وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير قال فهل على ان اغسله فقال عليه السلام لا لانك اعرته اياه وهو طاهر ولم يعلم انه نجسه فقوله عليه السلام اعرته اياه وهو طاهر مفاد كون الثوب طاهراً فى نفسه لان السائل لم يفرض عدم طرو النجاسة قبل العارية فمفاد الرواية ان كل شىء طاهر يبقى على حال الطهارة مالم يعلم بطرو النجاسة عليه ضرورة ان الثوب ليس له خصوصية فى هذا المعنى فيستفاد منه العموم .

منها قوله عليه السلام فى موثقة عمار كل شىء لك طاهر حتى تعلم انه قذر وهو صريح فى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع ضرورة ان القذارة امر وجودى لاتطرء على شىء من دون علة والطهارة ليس الاعدمها والاصل فى كل شىء هو العدم بمعنى ان

كل شيء لوخلى وطبعه خال عن الجهات الوجودية الطارية فهذه الموثقة المستفادة منها قاعدة الطهارة تبين استصحاب الطهارة لان مفادها عدم الاعتداد بالرافع سواء كانت الشبهة موضوعية اوحكمية فقد ثبت فى الفقه ان الشك فى النجاسة مطلقا شك فى الرافع فلافرق بين قاعدة الطهارة وبين استصحابها لان المستفاد من الادلة هو تقرير للجهات الواقعية .

والحاصل ان الاخبار الواردة فى هذا المقام باسرها مقررة للجهة الواقعية لان العقل يستقل بادراك هذه الجهة اعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فالشاك فى الطهارة مع تيقن الحدث محدث والشاك فى الحدث مع تيقن الطهارة متطهر لما عرفت من كون كل منهما ممالايزول من غير مزيل و كون كل منهما مزيلا للاخر فما لم يعلم بوجود الطهارة المزيلة للحدث يحكم بوجوده كما ان الشك فى وجود الحدث الرافع للطهارة يوجب الحكم ببقائها .

واما اذا تيقن الطهارة والحدث وشك فى اللاحق منهما ففى المسئلة اقوال .

منها وجوب الطهارة مطلقاً لانها شرط لصحة الصلوة فيجب احراز الشرط لاحراز المشروط و لعموم الاوامر الدالة على وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة فلابد للمكلف من القطع بالطهارة او مايقوم مقام القطع كالاستصحاب السالم من معارضة يقين الحدث .

منها التفصيل بين حالتى العلم بحال السابق من الطهارة والحدث فيأخذ بضد الحالة السابقة والجهل بها فيتطهر بتقرير ان الحالة السابقة لوكانت حدثاً فعلم بزواله بالطهارة بعده واما الطهارة بعد الحدث فلم يعلم انتقاضها لاحتمال سبق الحدث عليها ولو كانت طهارة لزالت بالحدث بعدها ولم يعلم زوال الحدث لاحتمال سبق الطهارة على الحدث ففى الصورة الاولى تستصحب الطهارة وفى الثانية يستصحب الحدث لعدم العلم بزوال ماتيقن منهما فلايصح الحكم لوجوب الطهارة على الاطلاق لاحراز الطهارة فى حال العلم بالسابق و كون المعلوم هو الحدث بالاستصحاب .

ومنها التفصيل بين الحالتين بالحكم بوجوب تحصيل الطهارة مع الجهل بالحالة

السابقة والاخذ بطبق الحالة السابقة مع العلم بها ذهب الى هذا التفصيل آية الله العلامة قدس الله سره قال في المختلف مسئلة اطلق الاصحاب القول باعادة الطهارة على من تيقن الحدث والطهارة وشك في المتأخر منهما و نحن فصلنا ذلك في اكثر كتبنا وقلنا ان كان في الزمان السابق على تصادم الاحتمالين محدثاً وجب عليه الطهارة وان كان متطهراً لم يجب .

ومثاله انه اذا تيقن عند الزوال انه نقض الطهارة وتوضأ عن حدث و شك في السابق فانه يستصحب حال السابق على الزوال فان كان في تلك متطهراً فهو على طهارته لانه تيقن انه نقض تلك الطهارة وتوضأ ولا يمكن ان يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول عن اليقين بالشك وان كان قبل الزوال محدثاً فهو الآن محدث لانه تيقن انه انتقل عنه الى طهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها .

ويمكن التوفيق بين هذه الاقوال مع اختلافها بحسب ظاهر الحال بتصوير صور للمسئلة وحمل كل قول منها على صورة خاصة لا يرد عليها اشكال مع اختلاف الصور فنقول بعون الله تعالى ان الشاك في التقدم والتأخر مع اليقين بتحقق الامرين اما جاهل بالحالة السابقة على الطهارة والحدث واما ان يعلم تلك الحالة وعلى الثاني فاما ان يعلم بالتعاقب او التوالى و اما ان يجهل وعلى الاول فاما ان يكون معلومه التعاقب او المتوالى ومع العلم بالتعاقب فاما ان يكونا متحدين او يحتمل التعدد .

فلو جهل بالحالة السابقة يجب عليه ان يتطهر لما عرفت من ان الطهارة امر وجودى يتوقف صحة الصلوة عليه فيجب احراز الشرط لاحراز المشروط والتمسك لعموم الاية والرواية يرجع امره الى ما ذكر لان مفاد الاية و الروايات شرطية الطهارة للصلوة ومقتضى الشرطية وجوب احراز الشرط باليقين او بالاستصحاب ومع الجهل بالحالة السابقة على الحدث والطهارة لا يحصل اليقين باحدهما ولا يمكن اجراء الاستصحاب لانه عبارة عن الاخذ باليقين و عدم الاعتناء بالشك ولا يكفى عدم العلم بالحدث المانع لصحة الصلوة لان الطهارة عن الحدث كما عرفت مراراً امر وجودى

ليس صرف عدم الحدث فهما من الاضداد ولااصل يقتضى تحقق الشرط الذى هوامر وجودى وليس كالطهارة عن الخبث امراً عدمياً يكفى فى احرازه اصالة عدم الخبث فالاستناد الى الاية التى هودليل الاشتراط عند الشك فى حصول الشرط طى فى الاستدلال وحذف لبعض اجزاء الدليل اعنى اصالة عدم حصول الشرط تعويلا على وضوح الامر ضرورة ان الدليل الدال على شرطية الطهارة للصلوة لايدل على عدم طهارة الشاك ولاعلى حدثه فالمستدل بالعموم اكتفى بهذا المقدار اعتماداً على وضوح وجوب احراز الشرط وجريان اصل عدم الطهارة لكونها امراً وجودياً لايكفى فى احرازه اصالة عدم الحدث .

واما الاستدلال باصالة عدم تداخل الاسباب على وجوب الوضوء بتقرير ان كلا من هذه الاسباب مقتضى لتكليف مستقل بالطهارة ولووقع عقيب مثله غاية الامر اكتفاء الشارع عن امتثال التكليفين بفعل واحد فى صورة العلم بالتعاقب فاذالم يعلم تواليهما لم يعلم سقوط التكليفين بفعل واحد بل لابد من فعل آخر يعلم بالسقوط .

ففيه ان الحدث الاصغر حقيقة واحدة فتعاقب السببين لايوجب تعدد الحدث المسبب ضرورة استحالة اجتماع المثلين وايجاد الموجود فعدم وجوب الوضوء لكل سبب والاكتفاء بوضوء واحد انما هولاجل عدم تعدد المسبب اى الحدث بل استحالة تعدده بتعدد الاسباب لاتحاد حقيقته فلايمكن الالتزام فى امثال المقام بوجوب التكرار قبل قيام الدليل فاصالة عدم تداخل الاسباب لااثر له فى المقام وان قلنا بها فى غير هذا المقام .

والحاصل ان الطهارة لكونها شرطاً لصحة الصلوة وجواز مس المصحف و غيرهما يجب احرازها عند الشك لاحراز المشروط فمع عدم اليقين الفعلى اوالاقتضائى المفقودين فى صورة الجهل بالحالة السابقة على الطهارة والحدث المشكوك تقدمهما وتأخرهما لاطريق للاحراز فيجب على المكلف بالعبادة المشروطة بالطهارة الشاك فى تقدمها وتأخرها تحصيل الطهارة لاحراز المشروط بها .

فالقول بوجوب الطهارة فى هذه الصورة ليس الا مفاد مادل على اشتراط الطهارة

لصحة الصلوة كالاية والروايات ومن هنا ظهر عدم المنافات والمعارضة بين قوله عليه السلام اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ وبين قوله عليه السلام اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوأ ابدا حتى تستيقن انك قداحدثت لانهما متوافقان فى المفاد فكل واحد منهماموافق للاخذبالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع اعنى العمل على مقتضى اليقين الفعلي او الاقتضائى وعدم الاعتناء بالشك و اما الاستدلال بالاول لوجوب الوضوء كالاستدلال بالاية طى فى الاستدلال واكتفاء ببعض اجزاء الدليل وليس من قبيل التمسك بالعموم عندالشك فى المصداق كي يقال فى رده ان مفاد العموم شرطية الطهارة للصلوة و هذا المعنى لايدل على عدم طهارة مصداق من المصاديق كمالايدل على طهارته .

فتحصل من ماذكرنا ان الشك فى تقدم الطهارة وتأخرها مع العلم بتحققها و تحقق الحدث يجب عليه ان يتطهر لوجوب الطهارة عند الصلوة اعنى شرطيتها لصحتها وعدم تيقنها لاباليقين الفعلى ولاالاقتضائى لان الجاهل بالحالة السابقة على الطهارة والحدث لاطريق له الى احراز ماهوشرط يجب احرازه فهذه الصورة كصورة العلم بالحدث والشك فى الطهارة فى وجوب تحصيل الطهارة فترى فى بعض المتون توحيد حكم العلم بالحدث والشك فى الطهارة والشك فى التقدم والتأخر مع اليقين بالامرين .

ولوعلم بالحالة السابقة وعلم التعاقب اوالتوالى مع اتحادهما و عدم احتمال تعدد احدهما يرتفع شكه بالتردى ويعلم بالحالة الحاضرة فلوكان محدثاً قبلهما و علم بالتعاقب حكم بوجوب الطهارة لانه محدث فعلا كحالته السابقة المرتفعة بالطهارة المرتفعة بالحدث لفرض التعاقب واوكان متطهراً فالآن متطهر لمامر .

واما مع العلم بالحالة السابقة والتعاقب مع احتمال تعدد ما يرفع الحالة السابقة فحاله كحاله المعلومة سابقاً حكماً لاعلماً فيحكم بالطهارة لوكانت الحالة السابقة طهارة بمعونه الاستصحاب لان الطهارة السابقة ارتفعت بالحدث و الحدث ارتفع بالطهارة بحكم التعاقب والحدث المحتمل بعدالطهارة يستصحب عدمه ولوكانت الحالة السابقة حدثاً فالان محدث لمامرمن التعاقب والاستصحاب وهذه الصورة هي

التى يحكم فيها بطبق الحالة السابقة بمعونة الاصل وليس هذا الحكم فى هذا الفرض لخروج المسئلة عن الشك لان الخارج عن الشك هو الصورة السابقة اعنى العلم بالتعاقب وعدم التعدد فالتفصيل الذى نقلناه عن مختلف العلامة بين العلم بالحالة السابقة والجهل بها وحكمه قده باستصحاب ما يطابق الحالة السابقة ناظر الى هذه الصورة كما تكشف عبارته المنقولة .

حيث قال فلا يزول عن اليقين بالشك وفى آخر كلامه والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها ضرورة عدم تحقق الشك مع العلم بالحالة السابقة على الحالتين والتعاقب وعدم التعدد فلا يرد عليه قده ما اورده صاحب المدارك قده قال بعد نقل عبارته السابقة عن المختلف واورد عليه انه يجوز توالى الطهارتين وتعاقب الحدثين فلا يتعين تأخر الطهارة فى الصورة الاولى والحدث فى الثانية وهو فاسد فان عبارته رحمه الله ناطقة بكون الحدث ناقضاً والطهارة رافعة وذلك مما يدفع احتمال التوالى والتعاقب لكن هذا التخصيص يخرج المسئلة من باب الشك الى اليقين فايراد كلامه قولا فى اصل المسئلة ليس على ماينبغى انتهى فهو قده دفع ايراداً عنه رضوان الله عليه لناطقية عبارته بما يدفع احتمال التوالى والتعاقب مع ان كلامه ناطق بما اورده هو ايضاً عليه لما عرفت من دلالة كلامه على احتمال التعدد الموجب للشك المندفع بالاستصحاب .

وقال رضوان الله عليه فى القواعد ولو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك فى المتأخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه ومراده من قوله استصحبه اخذ حالته السابقة وعدم رفع اليد عنها لا العمل بالاصل المعهود لان العلم بالاتحاد والتعاقب اعنى وقوع كل من الطهارة والحدث عقيب الاخر يوجب العلم بحاله الحاضر فلا يحتاج الى التمسك بالاصل والفرق بين ما فى القواعد وبين ما فى المختلف هو العلم بالاتحاد فى الصورة المفروضة فى القواعد وعدم العلم به و احتمال التعدد فيما فى المختلف ولعل المورد عليه بما اورد اغتر بظاهر قوله فى القواعد استصحبه ولكن التأمل التام يرشد المتأمل الى ان مراده ليس هو الاستصحاب المصطلح بل ماذكرنا من الانكباب

وعدم رفع اليد فلايرد على احدى عبارتيه فى كتابيه رضوان الله عليه اشكال اصلا .

وقال قده فى التذكرة بعد نقل الاقوال والاقرب ان نقول ان تيقن الطهارة والحدث متحدين متعاقبين ولم يسبق حاله على علم زمانهما تطهر وان سبق استصحب والمراد بالاستصحاب ماعرفت لا الاصل وسكت قده عن حكم احتمال التعدد .

واما لو علم بالحالة السابقة على الطهارة والحدث و جهل بالتعاقب والتوالى واحتمال الامرين فمقتضى الاستصحاب الاخذ بضد الحالة السابقة فلو كان متطهرا تطهر لانه محدث ولو كان محدثاً لايجب التطهير لانه متطهر لان الاول تيقن بانتقاض طهارته بالحدث ولم يتيقن زوال الحدث المزيل للطهارة والثانى تيقن بزوال حدثه بالطهارة ولم يتيقن بانتقاض طهارته المزيلة للحدث لاحتمال توالى الحدثين و حدوث احدهما بعد الاخر من دون توسط الطهارة كما ان فى الاول يحتمل توالى الطهارتين وحدوث احديهما بعد الاخرى من دون توسط الحدث فلا اثر للطهارة الثانية فى الاول ولا اثر للحدث الثانى فى الثانى لان المناط فى تأثير سبب الحدث هو العلم بنقضه للطهارة لاحصول السبب مع عدم العلم بالنقض و كذ الحال فى الطهارة فالمانع من استصحاب الطهارة مايوجب العلم بزوالها وانتقاضها بمايوجب الحدث وهو مفقود فى المقام و كذ الحال فى العكس فلاوقع للمناقشة بالمعارضة باستصحاب الحالة المقارنة للسبب وان لم يعلم استنادها اليه فانها مندفعة بكون المناط العلم بحدوث حالة مزيلة لضد الحالة السابقة لا العلم باقتران السبب عند حدوثه بمثل الحالة السابقة لعدم ترتب الاثر على هذ العلم مع الجهل بما هو المناط من ازالة السبب فى مرحلة جريان الاصول .

والحاصل ان سبب مايوافق الحالة السابقة المخالف للضد وان كان معلوم الحدوث الا ان هذ العلم مع احتمال التوالى لا اثر له لان المناط هو العلم بالزوال لا العلم بمايزيل على تقدير مجهول وهو التعاقب .

وهذه الصورة وان كانت فى بدو النظر صورة مغايرة بصورتى اليقين بالطهارة والشك فى الحدث واليقين بالحدث والشك فى الطهارة الا ان امعان النظر يوجب

الحكم برجوعها الى احدى الصورتين لان العالم بان حاله السابق على الامرين هو الطهارة اذاعلم انتقاض الطهارة بالحدث المتيقن الوجود ثم شك فى رفع الحدث الناقض بالطهارة لاحتمال توالى الطهارتين يصدق عليه انه تيقن بالحدث فشك فى الطهارة كما ان العالم بكون حاله السابق هو الحدث بعكس الاول فيصح ان يقال كان متطهراً فشك فى الحدث غاية الامر ان منشأ الشك فى هذه الصورة هو احتمال التوالى بين الطهارتين والحدثين فى الفرضين وحيث ان منشأ الشك متفاوت فى الفرضين تفاوتاً موجباً لاختلاف حالتى المكلف فى الفرضين بحيث يصدق عليه فى احديهما كان محدثاً فشك فى الطهارة وفى الاخرى يصدق عليه كان متطهراً فشك فى الحدث لايصلح لتوحيد الحكم فى الفرضين فمن يحكم فى الفرض الاول بوجوب التطهير واستصحاب الحدث لايستطيع ان يحكم فى الثانى حكمه الاول ضرورة اختلاف الوظيفتين .

اللهم الا ان يقال ان توحيد الحكم فى الفرضين ليس لاجل الاستصحاب كى يوجب اختلاف الفرضين المنع منه بل لاجل وجوب احراز الشرط فى المقامين والمانع من الاختلاف الحاكم بتوحيد الحكم ينكر جريان الاستصحاب فى الفرضين لتكافؤ احتمالى التعاقب والتوالى وبعد منع جريان الاستصحاب لايثبت الطهارة كما لايثبت الحدث ووجوب الطهارة يكفى فيه عدم العلم بها و عدم اقتضاء الاستصحاب لها ولايحتاج الى اليقين بالحدث لكن هذ القول بمعزل عن التحقيق وبعد عن التدقيق ضرورة ان تكافؤ الاحتمالين لايصلح لمنع جريان الاستصحاب مع العلم بالحالة السابقة لان مايتم به امر الاستصحاب هو العلم بالمقتضى والشك فى المانع الموجودان فى هذه الصورة فى كلا الفرضين و تكافؤ الاحتمالين محقق لموضوع الاستصحاب لامانع لجريانه لان احتمال التوالى والتعاقب معاً من دون ترجيح يوجب الشك فى الطهارة والحدث ومع العلم بالحالة السابقة منهما يتحقق معنى الاخذ باليقين وعدم الاعتناء بالشك ويختلف الحال باختلاف الفرضين ففى احدهما يتحقق اليقين بالطهارة والشك فى الحدث وفى الاخر يتحقق اليقين بالحدث والشك فى الطهارة و ليس العالم بالحالة السابقة كالجاهل بها لعدم تحقق الموضوع فى الثانى وتحققه

فى الاول مع احتمال التوالى والتعاقب معاً فمع الجهل بسابق الحال لايتحقق اليقين بالمقتضى ومع العلم بالتعاقب اوالتوالى يرتفع الشك فتكافؤ الاحتمالين محقق لمورد الاستصحاب اذانضم الى العلم السابق على الحالين فكيف يجعل مانعاً لجريانه .

والحاصل ان صورة العلم بالحالة السابقة والجهل بالتوالى والتعاقب يرجع امرها الى اليقين بالطهارة والشك فى الحدث اوالى اليقين بالحدث والشك فى الطهارة لانها ليست خارجة عن هذين الفرضين ولذا قال الشهيد قده فى الذكرى ان القول باخذ ضد الحالة السابقة فى صورة العلم بالحالة السابقة والجهل بالتوالى والتعاقب لوتم يرجع امره الى اليقين بالطهارة والشك فى الحدث ان كانت الحالة السابقة هو الحدث او الى اليقين بالحدث والشك فى الطهارة ان كانت الحالة السابقة هى الطهارة وليس بحسب الحقيقة خلافاً فى المسئلة وقوله قده لوتم يكشف عن عدم قطعه بتماميته ولعل نظره الى المناقشة المذكوره .

فيظهر من كلامه قده ان مع التمامية يرجع الى احد الوجهين وليس خلافاً للمسئلة قال شيخنا الانصارى بعد حكاية ما فى الذكرى انه ان اريد برجوع مانحن فيه الى عين مسئلتى الشك فى الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلايخفى مافيه لان كلامهم فى المسئلتين مفروض فى تيقن احدهما والشك فى وجود الاخر لافى تأثير الاخر المعلوم وجوده وان اريد رجوعه اليهما فى الحكم والدليل حيث ان استصحاب بقاء الرافع للحالة السابقة على الحالتين اعنى الحدث فى الاول والطهارة فى عكسها سليم عن معارضته باستصحاب بقاء حكم الاخر المعلوم وجوده اعنى الطهارة فى الاول والحدث فى عكسها لان العلم بوجوده لايكفى فى استصحابه بل لابد فيه من العلم بتأثره وهومقصود فى الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرافع وعقيب مجانسه فلايؤثر شيئاً .

وبهذا التقرير يظهرما فيماذكره فى المدارك تبعاً للمنتهى من ان وقوع طهارة فى المسئلة الاولى وحدث فى المسئلة الثانية يقينى ايضاً فلابد من العلم بناقض الطهارة ورافع الحدث اذمجرد الوضوء والحدث مالم يعلم تأثيرهما لايعقل فيهما استصحاب

لکن فیه ماذکره جماعة تبعاً لشارح الدروس من ان المستصحب فی الاستصحاب المعارض لیس اثر ذلك الاخر الناشی عنه حتی یقال انه غیر متیقن فی السابق بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوثه وان لم یعلم بکونه ناشئاً عنه فاذا کانت الحالة السابقة علی الحالتین هو الحدث فالطهارة رافعة له یقیناً وان کان مستصحباً الا ان الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متیقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه و ان لم یعلم تأثیره فالاصل بقائه وان لم یکن ناشیاً انتهی .

وفیه ان المناط فی جریان الاستصحاب ومحقق مورده هو الشك فی لحوق الطهارة والحدث فی الصورتین اعنی الشك فی لحوق مایضاد الضد المعلوم وجوده سواء کان وجوده معلوما وشك فی لحوقه کما فی مسئلة الشك فی التقدم والتأخر اوکان نفس وجوده اللاحق مشکوکا فوجوده المشکوك الملحوق کالعدم فی منع جریان الاستصحاب ضرورة عدم تأثیر وجوده فی المنع مع احتمال التوالی فصح القول برجوع مسئلة الشك فی التقدم والتأخر الی الشك فی الطهارة مع تیقن الحدث اوالعکس علی الفرضین فقوله قده لان کلامهم فی المسئلتین مفروض الخ لایوجب تغایر الفرضین لوحدة المناط فیهما وتحقق الیقین بالمقتضی والشك فی المانع فی کلیهما .

واما قوله وان ارید رجوعه الیهما فی الحکم والدلیل فلایخالف الشق الاول فی الحقیقة لان الدلیل الذی ذکره بعد المداقة هوعدم الفرق بین الشك فی التقدم والتأخر وبین الشك فی حدوث الحدث مع الیقین بالطهارة اوالعکس واما الشبهة المحکیة عن شارح الدروس فقداندفعت بمامر من ان المناط هوالعلم بالازالة لاالعلم بمایزیل علی تقدیر مجهول وهوالتعاقب .

هذا تمام الکلام فی حکم الشاك فی التقدم والتأخر بالنسبة الی الحدث والطهارة فانقدح ان مقتضی الاستصحاب هوالاخذ بضد الحالة السابقة الا ان الاحتیاط فی هذا المسئلة طریق الی الصواب وسبب للثواب وخروج عن الخلاف وما مر من حکم الشك فی التقدم والتأخر انما هوفی صورة الجهل بتاریخی الطهارة والحدث و اما اذا علم تاریخ احدهما و کان تاریخ الاخر مجهولا وشك فی تقدم المجهول عن معلوم التاریخ

و تأخره عنه فيستصحب معلوم التاريخ فلوعلم المكلف بالطهارة مثلا عند الزوال و علم ايضاً بحدث وشك في تقدم الحدث وتأخره عن الطهارة استصحب الطهارة لجهله بالحدث المزيل لها لان كلا من التقدم والتأخر والتقارن يدفع بالاصل لعدم استلزام اجراء الاصل المخالفة العملية فالاصل يجري في خصوصيات الزمان فهذا الزمان الخاص اعني بعد وقوع الطهارة تجري فيه اصالة عدم وقوع الحدث فيه فان المكلف متيقن بالطهارة وشاك في حدوث الحدث بعدها ولايعارض هذا الاصل اصالة عدم التقدم او اصالة عدم التقارن لان مخالفة العلم الاجمالي في المقام لايستلزم المخالفة العملية ومنه يعلم حكم العكس .

والحاصل ان العلم بتاريخ احدهما والجهل بالاخر مع الشك في تقدم المجهول عن المعلوم وتأخره عنه يرجع امره الى العلم بالمقتضى والشك في المانع لان كلا من الطهارة والحدث مانع بالنسبة الى الاخر وكل واحد منهما مقتض للبقاء فبعد العلم باحدهما في وقت معين والجهل بوقوع الاخر بعده والشك به يؤخذ بالمقتضى ولايعتنى بالمانع .

ان قلت اصالة التأخر يقتضى الحكم بوقوع مجهول التاريخ بعد المعلوم قلت ليس كذلك لان معنى اصالة التأخر هو عدم التقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان اذا علم تحققه في بعض اجزاء الزمان وشك في ماتقدم من هذا البعض فيحكم بآثاره في الزمان المعلوم تحققه وينفى عن الزمان المشكوك لابالنسبة الى الحادث المعلوم التاريخ فالتأخر قديلاحظ بالنسبة الى اجزاء الزمان وقديلاحظ بالنسبة الى الحادث الاخر اذا علم تاريخه فما اشتهر من ان الاصل هو تأخر الحادث فهو باللحاظ الاول الذي يرجع امره الى الاخذ بالمتيقن و عدم الاعتناء بالمشكوك لا اللحاظ الثاني الذي يرجع امره الى تأخر احد الحادثين عن الاخر المعلوم تاريخه كما ان الاصل لايجري في التقدم والتقارن فان كلا من التقدم والتقارن والتأخر امر وجودي لايثبت بالاصل فمعنى اصالة التأخر هو اصالة عدم التقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان لا بالنسبة الى الحادث الاخر فاصالة التأخر لامعنى له سوى اصالة عدم التقدم لان اصلا من الاصول

لايثبت امراً من الامور الوجودية .

واما بالنسبة الى الامر المعلوم تاريخه فيجرى كل من اصالة عدم التقدم و التقارن والتأخر ولايعارض احديها الاخرى لماعرفت من عدم لزوم المخالفة العملية وماقلنا من استصحاب مايعلم تاريخه لاجل عدم العلم بما يزيل ذلك المعلوم لكفاية عدم العلم بالمزيل للاخذ بالمعلوم ولااعتبار للعلم بوجود المنافى سابقاً على المعلوم التاريخ اولا حقاً اومقاراناً فلايعتد بهذا العلم ويحكم بعدم ترتب الاثر عليه .

نعم لوفرض ترتب اثر عليه بان علم ان هذا الحدث وقع بعده عمل مشروط بالطهارة يجب التدارك ولايخفى على المتأمل ان الفروض المذكورة يرجع امرها الى اليقين بالطهارة والشك فى الحدث او العكس كما اشرنا اليه سابقاً والمراد بالشك هو الاعم من الظن الغير المعتبر فليس خصوص متساوى الطرفين لعدم تأثير الرجحان مالم يصل الى مرتبة يوجب الاطمينان ولم يدل دليل على اعتباره.

ولوتيقن ترك عضو من اعضاء الوضوء اوجزء منه اتى بالمتروك و بما بعده لتحصيل الترتيب ان لم يجف البلل عما قبل المتروك وفى صورة الجفاف اعنى جفاف جميع ماقبل المتروك يجب الاستيناف لفوات الموالات لماعرفت سابقاً من ان البلل الباقى فى العضو السابق منزل منزلة التتابع الذى هو المعيار فى تحقق الموالات ففى صورة الجفاف يختل امر الموالات لعدم مايحققها من التتابع والبلل النازل منزلته الا اذافرض حصول التتابع فى صورة الجفاف المتحقق لعارض من العوارض كالحر الشديد اوالريح .

قال فى المختلف قال ابن الجنيد رحمه الله اذابقى موضع عضو من الاعضاء يجب عليها غسلها لم يكن بلّه فان كان دون سعة الدرهم بلها وصلى وان كان اوسع اعاد على العضو ومابعده ان لم يكن قدجف ماقبلها وان كانت قدجف ابتدء الطهارة وقال بعد كلام له قال ابن الجنيد وقدروى توقيت الدرهم ابن سعيد عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام وابن منصور عن زيد بن على و منه حديث ابى امامه عن النبى صلى الله عليه و آله انتهى .

وهذا التفصيل من متفردات هذا المحقق رضوان الله عليه والروايات التى استدل بها على التفصيل ليست مذكورة فى كتب الاصحاب رضوان الله عليهم كما صرح به شيخنا الانصارى قده قال فى كتابه فى الطهارة بعد نقل خلاف ابن الجنيد والروايات المذكورة ولم يذكر اصحابنا فيماحضرنى من كتبهم فى الاخبار والفتاوى شيئاً منها ثم قال نعم ذكر الصدوق انه سئل ابوالحسن عليه السلام من الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله من بعض جسده ولادلالة لها على تحديد الاسكافى انتهى .

ولكن الانصاف ينهانا عن طرح قوله و رواياته لانه قده من اعاظم الاقدمين من الشيوخ الامامية وما ذكر الصدوق عليه الرحمة وان لم يكن فيه تقييد الموضع بمادون الدرهم الا انه ينافى اطلاق القول بالاعادة اى اعادة مابعد الموضع ولايمنعنا مانع من تقييد مرسلة الصدوق عليه الرحمة بما روى الاسكافى قده الا ان مخالفة الاصحاب بمكان من الجرئة والجسارة سيما مع موافقة ماذهبوا اليه مع الاحتياط الذى هو طريق النجاة .

ولوشك فى فعل شىء من افعال الوضوء وهو متلبس به ولم يفرغ عنه يجب الاتيان بماشك فيه ثم بمابعده لتحصيل الترتيب لان الاصل عدم الاتيان بالمشكوك فيه وعدم انتزاع الطهارة من هذه الافعال وعدم صحة مايشترط فى صحته الطهارة و لصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال عليه السلام اذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليها وعلى جميع ماشككت انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله مادمت فى حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت فى حال اخرى فى صلوة او غيرها فشككت فى بعض ماسمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوء فلاشىء عليك فيه فان شككت فى مسح رأسك فاصبت فى لحيتك بللا فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فان لم تصب بللا فلاتنقض الوضوء بالشك وامض فى صلوتك وان تيقنت انك لم تتم وضوئك فاعد على ماتركت يقيناً حتى تأتى على الوضوء .

دلت الصحيحة على وجوب الاعادة بالنسبة الى الفعل المشكوك فيه مادام متوضأ

متلبساً بالوضوء كما اشار اليه بقوله عليه السلام اذا كنت قاعداً على وضوئك و ان تجاوز عن محل المشكوك فيه فالمشتغل بمسح الرجل اذا شك فی غسل الوجه يجب عليه الاستيناف واعادة غسل الوجه ومابعده فلايكفی فی عدم الاعتناء بالشك التجاوزعن محل الغسل والدخول فی مسح الرجل لان افعال الوضوء مقدمات لتحصيل الطهارة وليست بتكاليف فالغسلتان والمسحتان بلحاظها الوحدانی منشأ لانتزاع الطهارة كما عرفت سابقاً ولاتجری فی المقدمات قاعدة التجاوز والفراغ ولذالايجری فی الهوی والنهوض ايضاً كما ورد فی النص والسر فی ذلك ان حكم التجاوز والفراغ لاجل توسيع الامر على المكلف فی مرحلة الامتثال والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فلايجری الا فيما تعلق به التكليف والمقدمات ليست بتكاليف .

فظهر من هذ البيان ان الحكم المذكور لاينافی مفاد قاعدة الفراغ و ليست الصحيحة الدالة عليه مخصصة للعمومات الدالة عليها لعدم شمولها هذا المورد لاختصاصها بالتكاليف .

والحاصل ان اخبار الشك بعد الفراغ لايشمل المقدمات كالطهارات الثلث ضرورة ان المقدمة لاحكم لها انما الحكم لذی المقدمة فافعال الوضوء مقدمة للطهارة المنتزعة من مجموعها اذا لوحظ باللحاظ الوحدانی والحكم للمنتزع لا للمنشأ للانتزاع والمنتزع امر بسيط لاجزء له ولايتصور فيه الخروج من جزء والدخول فی جزء آخر انما المتصور فيه الخروج منه والدخول فی حالة اخری و مادام متلبساً بالوضوء قاعداً عليه لم يتحقق الدخول فی حالة اخری من صلوة او غيرها فلم يتحقق بعد موضوع عدم الالتفات بالشك اعنی المضی والتجاوز والفراغ وبالتأمل فيما بينا يظهر مفاد موثقة ابن ابی يعفور عن ابی عبدالله عليه السلام قال اذا شككت فی شیء من الوضوء ودخلت فی غيره فشكك ليس بشیء انما الشك اذا كنت فی شیء لم تجزه و يتضح ان الضمير فی غيره يرجع الی الوضوء لا الشیء لان الشیء من الافعال و قد عرفت ان افعال الوضوء مقدمة لتحصيل الطهارة والحكم لذی المقدمة اعنی الطهارة وهی لاينتزع الا بعد تحقق تمام اجزاء الوضوء فمراد الامام عليه السلام من قوله فی غيره هو غير الوضوء

وحينئذ يتم امرعدم الالتفات بالشك ويتحقق موضوعه .

فهذه الموثقة متحدة المفاد مع الصحيحة ولاتعارض بينهما اصلا و الى مابينا ينظر ما قيل في المقام من ان الوضوء بتمامه فعل واحد في نظر الشارع فمادام فيه يلتفت الى الشك المتعلق بفعل اوبجزء فعل منه و ليس كالصلوة عبارة عن افعال متعددة فمقصود هذا القائل ان افعال الوضوء مقدمة للطهارة والمقدمة لاحكم لها انما الحكم لذى المقدمة لانه المطلوب من المقدمة وقد عرفت مراراً ان افعال الوضوء تنتزع منها الطهارة اذالوحظت باللحاظ الوحداني لابلحاظ التعدد ومن هنا يعلم ان الغسل كالوضوء في هذ الحكم ضرورة ان الغسل عبارة عن غسل جميع البدن والبدن امر واحد وانتزاع الطهارة من غسله متوقف على اختتام امر الغسل وشموله لجميع البدن والحكم للطهارة المنتزعة لا الغسل المنشأ لانتزاعها و غسل البدن امر واحد لاتعدد فيه كي يتصور فيه الخروج من جزء الى جزء آخر بل عدم الالتفات الى الشك منوط بحصول الفراغ منه ودخول الغاسل في حالة اخرى لتحصيل الفراغ فالغسل اولى من الوضوء في هذ الحكم لان الوضوء افعال متعددة وله وحدة اعتبارية متحصلة من موالات بعض افعاله للاخر واما الغسل فهو فعل واحد هوغسل جميع البدن ولكن المناط في الطهارات الثلث في الالتفات بالشك كونها مقدمات للتكليف وعدم شمول اخبار التجاوز والفراغ للمقدمات واختصاصها بالتكاليف .

والحاصل ان المرجع في المقدمات عندالشك هواصالة عدم الاتيان و اصالة عدم الانتزاع واصالة عدم صحة مايشترط في صحته الطهارة التي مرجعها الى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع ومفاد اخبار الفراغ اصل يحكم على هذ الاصل و يقدم عليه في الموارد التي مشمولة لاخبار الفراغ وقدبينا ان ورود تلك الاخبار في التكاليف والمقدمات ليست بتكاليف فلاينظر الاخبار اليها .

على ان مفاد هذه الاخبار اعني اخبار التجاوز والفراغ اصل والاصل ليس من شأنه الاثبات وقوله عليه السلام في بعضها لانه اذكر لايدل على انها امارة لان الاذكرية حكمة للحكم وليست بعلة له ضرورة امكان غفلة المكلف في بعض الموارد و ثبوت هذا

الحکم فی جمیع ما کان الشك فیه لاجل احتمال الغفلة ویشترك هذ الاصل مع ساير الاصول فی استحالة اثبات حکم من الاحکام بها فکما ان الاستصحاب لایعتد به اذا کان مثبتاً فکذا هذ الاصل ومن المعلوم ان الطهارات منتزع من المقدمات وهی علة لها مجعولة فی الشرع والعلة امر مباین للمعلول ولا یصلح الاصل لاثبات امر مبائن لان الاثبات شان الدلیل .

واما الشرط ای شرط صحة الوضوء کاطلاق الماء اواباحته فالامر فیه اوضح لماعرفت من عدم جریان قاعدة الفراغ فی المقدمات فشرایط الوضوء لیست بتکالیف حتی تجری فیه قاعدة الفراغ فمن العجب القول بجریان القاعدة اذا شك فی اثناء الوضوء فی ان مایتوضأ به مطلق اومضاف والحکم بالصحة والتعلیل بان هذا لشك شك بعد الفراغ والتجاوز عن محله لان محل احراز هذ الشرط ولو بحکم العادة هوما قبل الشروع فی الوضوء لان احراز الاطلاق والاباحة لیس مما تعلق به التکلیف ولیس مورداً لجریان القاعدة فلیس المطلوب من افعال الوضوء وشرائطه سوی الطهارة المنتزعة من الاجزاء والشرائط ولیس کل واحد من الاجزاء والشرائط الا مقدمة داخلیة اوخارجیة للطهارة .

واعجب من هذ الحکم الحکم بالصحة بالنسبة الی الافعال المستقبلة فلامستند لهذین الحکمین سوی اخبار التجاوز وقاعدة الفراغ ومورد القاعدة هوالامر المستقل فی الحکم لا المقدمات وسنبین لك مفاد اخبار التجاوز و مورد قاعدة الفراغ و ان المقدمات لیس من موارد القاعدة ومدالیل اخبار التجاوز .

فمحصل ما بیناه ان اجزاء الوضوء من الغسلتین والمسحتین و شرائطها المأخوذة فی صحته وتحققه باجمعها امر واحد فی مرحلة انتزاع الطهارة منها ومقدمة لها فالحکم للطهارة المنتزعة لا المنشاء الانتزاع فقاعدة الفراغ لاتجری فی الاجزاء والشرائط انما تجری فی الطهارة المتحدة مع الاجزاء فی الخارج و حیث ان الانتزاع متوقف علی تحقق جمیع الاجزاء فالفراغ من الاجزاء والدخول فی حالة اخری مما یتحقق به مورد جریان القاعدة فلا تجری مادام متلبسا بالافعال وقاعداً

على وضوئه فالقعود على الوضوء كناية عن التلبس وعدم الفراغ فيكفى فى جريان القاعدة ان رأى نفسه فارغة عن الوضوء وصيرورتها فى حالة اخرى اى حالة كانت سوى الوضوء .

و اما الدخول فى الصلوة فلا يجب فى احراز الفراغ فى الصورة المفروضة اى صورة العلم بالتلبس بالوضوء فذكره فى الرواية لاجل كونه من احد الامور التى يتحقق بها الفراغ بل اظهرها ففى صورة العلم بالتلبس يكفى الانصراف عن العمل واما الدخول فى الغير فيجب فى صورة الشك فى التلبس بل يجب فى هذه الصورة ان يكون الغير الذى دخل فيه امراً مرتبا على العمل المشكوك فيه كالمشروط المرتب على الشرط اوالجزء اللاحق المرتب على سابقه فى المركب كالصلوة بالنسبة الى الطهارة والسورة بالنسبة الى الحمد فترتب الصلوة على الطهارة لاشتراط صحتها بها يوجب عدم الالتفات بالشك فيها بعد الدخول فيها وجرى قاعدة الفراغ .

وسيجىء فى بيان قاعدة الفراغ انه يتحقق بامرين احدهما الدخول فى الغير وثانيهما الانصراف من العمل المشكوك فيه و يجب التلبس فى الثانى ضرورة توقف الانصراف عليه و اما الاول فمورده اعم من التلبس و عدمه فلو شك فى الطهارة بعد الاشتغال بالصلوة لم يلتفت و تصح صلوته هذه لانها مرتبة على الطهارة و يجب تحصيل الطهارة لعبادة اخرى غير هذه الصلوة لعدم ترتبها عليها و عدم الدخول فيها .

واما فى صورة التلبس بالوضوء والفراغ عن افعالها فلا يجب الدخول فى امر مرتب على الوضوء بل يكفى فى عدم الالتفات صيرورته فى حال غير حال الاشتغال بالوضوء .

والحاصل ان المستفاد من الروايات هو الغاء احتمال الغفلة بعد التجاوز وهو يتحقق باحد الامرين الانصراف عن العمل بعد التلبس به ولو لم يدخل فى الغير والدخول فى الغير اذا كان المشكوك فيه التلبس ولا يعتبر الدخول فى الغير اذا علم التلبس بالعمل وشك فى جزء اوشرط فذكر الدخول فى بعض الروايات مع فرض

التلبس فمن باب التمثیل او کونه من اظهر مصادیق التجاوز فانظر الی صحیحة محمد بن مسلم او موثقته عن ابی جعفر علیه السلام قال کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو ترى انه علیه السلام مع کونه فی مقام اعطاء الضابط حکم بالامضاء وعدم الالتفات بالشك من دون اعتبار شیء غیر المضی فالامضاء یتوقف على المضی وهو یتوقف على احد الامرین ویتحقق باحدهما الانصراف بعد التلبس والدخول فی امر مرتب على المشکوك فیه فی صورة عدم التلبس .

واما الدخول فی الغیر فی صورة التلبس فلیس مما لابد منه وان تحقق المضی به بطریق اولى فالمناط فی عدم الالتفات بالشك هو تحقق المضی المتحقق بالامرین فهذه الروایة مستفاد منها قاعدة کلیة شاملة للصورتین المذکورتین لما عرفت من ان المضی هو المناط فی تحقق مورد القاعدة وتقرب من هذه الروایة موثقة ابن ـ ابی یعفور فی الدلالة على کون المناط هو المضی المعبر عنه فیها بالتجاوز قال قال ابوعبدالله علیه السلام اذا شککت فی شیء من الوضوء وقد دخلت فی غیره فلیس شکك بشیء انما الشك اذا کنت فی شیء لم تجزه فانه علیه السلام بین اولا المناط الدخول فی الغیر ثم جعل تمام المناط هو التجاوز حیث حصر الشك الذی یلتفت الیه فی عدم التجاوز فدلت على ان المعیار فی عدم الالتفات هو التجاوز الذی یعبر عنه بالمضی فیستفاد منها ان اعتبار الدخول فی الغیر لاجل احراز المضی ومن المعلوم انه یتحقق فی صورة التلبس بصرف الانصراف والفراغ وصیرورة المکلف فی حال اخرى.

ولذا قال ابوجعفر علیه السلام فی صحیحة زرارة فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه وقد صرت فی حال اخرى فی الصلوة اوغیرها فشککت فی بعض ما سمى الله مما اوجب الله علیك فیه وضوئه لاشیء علیك فترى ان الامام علیه السلام قد اکتفى فی عدم الاعتناء بالشك بصرف القیام من العمل والفراغ منه بقوله علیه السلام فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فی حال اخرى فیظهر من هذا البیان ان ذکر الصلوة لیس لاجل احراز المضی بل لاجل ان الدخول فیها من اظهر مصادیق المضی والتجاوز ویظهر ایضاً ان الشك حینئذ لابد وان یکون فی الاجزاء والشرائط لااصل

وجود الفعل ولذا قال فشككت فى بعض ما سمى الله تعالى الخ .

والحاصل ان ذكر الصلوة فى الصحيحة ليس من حيث انها فعل مشروط بالطهارة مترتب عليها بل لاجل كونها حالا اخرى لان الدخول فيها من هذه الحيثية يكفى فى احراز المضى والفراغ ولو لم يعلم بالتلبس بالوضوء لان التلبس بالعمل المترتب على العمل المشكوك فيه مما يحقق المضى والتجاوز فلا يلتفت الى الشك فى اصل العمل ايضاً ضرورة ان الدخول فيما تأخر عن العمل المشكوك فيه انما يكون بعد الدخول فيه فانه فى مرحلة التركيب امر مرتب عليه وحيث ان الدخول فيما تاخر عن المشكوك مما يحقق المضى اتحد معه ولذا جعل عليه السلام الدخول فى الغير حالا فى موثقة ابن ابى يعفور وحصر الشك الملتفت اليه فيما لم يجزه المكلف.

ويدل على ما بيناه اعنى كفاية الدخول فى العمل المرتب على المشكوك فيه فى احراز المضى حسنة اسماعيل بن جابر قال قال ابو عبدالله عليه السلام ان شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك فى السجود بعد ما قام فليمض كل شىء شك فيه مما قد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه فان الظاهر ان المشكوك فيه هو اصل وجود الركوع والسجود لا امر من الامور المعتبرة فيه ولا اقل من الاعم .

وكذا يدل عليه صحيحة زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت له رجل شك فى الاذان وقد دخل فى الاقامة قال يمضى قلت رجل شك فى التكبير وقد قرء قال يمضى قلت شك فى القرائة وقد ركع قال يمضى قلت شك فى الركوع وقد سجد قال يمضى على صلوته ثم قال يازرارة اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء فالظاهر من قول السائل شك فى الاذان والتكبير والركوع هو اصل وجود المذكورات كما مرّ فى الرواية السابقة .

وحينئذ فالمراد من قوله عليه السلام اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره هو التجاوز عنه فقوله خرجت كناية عن التجاوز عن محله لما عرفت من ان المناط فى عدم الالتفات هو المضى المتحقق فى صورة عدم التلبس بالدخول فى الغير ودلت الحسنة على ما بينا سابقا من عدم اعتبار الدخول فى المقدمات كالنهوض والهوى

لان الامام عليه السلام اعتبر الدخول فى السجود فى الشك فى الركوع و اعتبر القيام فى الشك فى السجود وهو عليه السلام فى مقام بيان الضابط فلو كان الدخول فى المقدمة كافيا فى عدم الالتفات بالشك لما تجاوز عنها الى ذى المقدمة .

والحاصل ان الاخبار الواردة فى المقام متحدة المفاد و كلها يفيدان المضى من الشىء منشأ لعدم الاعتناء بالشك المتعلق عليه الا ان تحقق المضى قد يكون بصرف الفراغ عن الشىء والانتقال الى حال اخرى وهذا فى صورة العلم بالتلبس فى المشكوك فيه وقد يكون بالدخول فى شىء آخر مرتب عليه و هذا فى صورة الجهل بالتلبس فاختلاف الاخبار بحسب الظاهر راجع الى هاتين الصورتين فلو شك فى الطهارة بعد الدخول فى الصلوة لايلتفت الى الشك لان الصلوة امر مرتب على الطهارة و يحكم بصحة هذه الصلوة و يتوضأ للصلوة الاخرى بعد هذه الصلوة لعدم الدخول فيها وعدم تحقق المضى بالنسبة اليها واما الفراغ عن الصلوة فلايعتبر فى عدم الالتفات لعدم احتياج تحقق المضى الذى هو المناط الى الفراغ عنها .

واما صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام فلاتدل على اعتبار الخروج عن الصلوة لانها اجنبية عن المقام فان المراد من كون الرجل على الوضوء كونه على البول او الغايط وليس المراد منه الطهارة عن الحدث فهو كناية عن الخبث والمراد من الشك هو احتمال التطهير بعد النسيان .

فحينئذ يختلف الحكم فى حال الصلوة و بعد الصلوة كما حكم به عليه السلام واما لو كان المراد اليقين على الوضوء والشك فى ارتفاعه لكان موردا للاستصحاب ولا فرق بين حال الصلوة وحال الفراغ كما نبه عليه الانصارى رضوان الله عليه واما البناء على ان المراد هو زوال اليقين بالحدث و بالوضوء فهو بعيد غاية البعد لان السؤال عن كون الرجل على الوضوء وليس من اليقين اسم فى السؤال .

ثم انك قد عرفت ان قاعدة الفراغ مفادها الغاء احتمال الغفلة واما الشك الناشى عن احتمال التعمد فليس من موارد جريان قاعدة الفراغ والمضى وفى رواية بكير بن اعين اشارة الى هذه النكتة حيث قال عليه السلام فى جواب شك الرجل بعد

ما يتوضأ هوحين يتوضأ اذ كرمنه حين الشك فلوشك بعدالفراغ عن الوضوء مثلا انه هل تعمد فى ترك شىء من افعال الوضوء املا اوشك بعدالدخول فى الصلوة مثلا انه هل تعمد فى ترك الوضوء املا فلاتجرى قاعدة الفراغ بل هومن مواردجريان الاستصحاب والخارج من مورده هوالشك الناشى عن احتمال الغفلة لاالاعم منه ومن الشك الناشى عن احتمال التعمد فلهذه الرواية ظهورلفظى فى كون الشك هوالناشى عن الغفلة كما ان للروايات الاخرظهور انصرافى فلاوجه لالحاق صورة الشك فى التعمد بصورة الغفلة وقد يدفع احتمال تعمد الاخلال بان افساد الوضوء حرام فلا يحمل فعل المسلم عليه و هذامن غرائب الكلام فان الاصل الاولى فى المقام هو استصحاب عدم تحقق المشكوك وانما خرج عن هذاالاصل على وجه اليقين هواحتمال الغفلة والشك الناشى عنها وبقى الباقى على الاصل الاولى فالفارق بين العمد والغفلة شمول الروايات للثانى دون الاول والحاكم بالفرق يتمسك بالاستصحاب لانه يحكم بوقوع التعمد فالشك فى التعمد يكفى فى جريان الاستصحاب لانه عبارة اخرى عن الشك فى تحقق المشكوك مع ان المقدمتين المذكورتين منظور فيهما كما يظهر بالتأمل.

وكذا لايشمل الروايات الشك فى وصول الماء الى البشرة لوجود الحائل الذى قد يمنع عن الوصول وقد لايمنع مع قطع المتوضأ عدم تخليل الحائل لعدم كون الشك ناشئا عن احتمال الغفلة للقطع بوجود الحائل و عدم التخليل فهذا المورد ايضا من موارد الاستصحاب لعدم ما يخرجه ومثل هذا الشك فى عدم شمول الروايات له الشك الذى يحصل بعدالفراغ لوراى بعده شيئا شك فى حجبه للبشرة مع قيام احتمال حجبه وهذه الصور قداستشكل شيخنا الانصارى (ره) شمول الروايات لها وجعل بعضها اشكل من بعض آخر لكن التامل التام يرشد المتأمل الى اليقين بعدم شمول الروايات لاختصاصها بالشك الناشى عن احتمال الغفلة وعدم مانع من اجراء الاستصحاب سواها .

ثم انه قد يفرق بين الجزء الاخير و بين غيره والظاهر ان القائل باختلاف الحكمين يعتقد ان الشك فى الجزء الاخير رجع الى الشك فى الفراغ لان الشاك

فيه لم يتيقن الفراغ لتوقف تحقق الفراغ بالفراغ عنه فالتفصيل لاجل احراز الفراغ الذی هو موضوع قاعدة المضی والفراغ .

وبعد التأمل يظهر ان هذ التفصيل فی غير محله لان الانصراف عن افعال الوضوء والصيرورة فی حال اخری غير الوضوء هو المناط فی عدم الاعتناء بالشك فمع تحققه لايلتفت ولو كان المشكوك هو الجزء الاخير ومع العدم لم يتحقق موضوع القاعدة ولو كان المشكوك هو غيره فلابد من احراز الموضوع لجريان القاعدة المتحقق بالانصراف عن العمل والصيرورة الی حال اخری غيره وبعد التحقق لايبقی للتأمل فی الجريان مجال ولا فرق فی هذ الحكم بين الغسل و بين الوضوء بعد حصول الفراغ بالانصراف والصيرورة الی حال آخری بعد التلبس او الدخول فی الامر المرتب عليه مع عدم التلبس والاختلاف فيهما باعتبار الموالات فی الثانی دون الاول لا يوجب الاختلاف فی هذ المقام حتی فی الجزء الاخير و امكان الاتيان بالجزء الاخير فی الاول دون الثانی لااثر له فی الاختلاف ولذا لم يفرق احد فی الوضوء بين الشك بعد الجفاف و بين الشك قبله فلاعبرة لبقاء محل تدارك المشكوك فتمام المناط هو الفراغ الحاصل باحد الامرين المذكورين .

فالمتأمل فی الاخبار بما قوله عليه السلام انما الشك اذا كنت فی شیء لم تجزه يقطع بعدم الفرق بين الجزء الاخير وغيره فان المنصرف عن الوضوء او الغسل الداخل فی حالة غيرهما جاز عنهما قطعاً واما اعتياد الموالات فی الغسل فلااثر له بعد تحقق المناط ومع عدم التحقق فكذلك ايضاً .

نعم يمكن القول بعدم تحقق الفراغ اذا كان من عادته عدم الموالات فحينئذ يجب عليه الاتيان بالجزء الاخير اذا شك فيه وما قبل الاخير اذا شك فيهما ولايترك الاحتياط من لم يكن له عادة فی الموالات وعدمها سيما مع غلبة العدم واما التيمم فهو كالوضوء فی هذ الحكم من غير فرق لاعتبار الموالات فيه لانه ايضاً امور متعددة لا بد له من وحدة لاتحصل الا بها كما عرفت فی الوضوء فی صدر المبحث .

ولو يتقن ترك عضو اتی به و بما بعده لتحصيل الترتيب ويجب مراعات الموالات

فى الوضوء والتيمم فمع اختلال امرها فيهما استأنف والروايات الدالة على هذ المعنى كثيرة فانظر الى قول الصادق عليه السلام فى حسنة الحلبى اذا نسى الرجل ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه و شماله ومسح رأسه و رجليه وان كان نسى شماله فليغسل الشمال ولايعيد على ما كان توضأ والمراد من قوله على ما كان توضأ غسل اليمين والوجه لحصول الترتيب من دون غسلهما و اما مسح الرأس والرجلين فيجب لتحصيل الترتيب كما صرح فى الفقرة الاولى وربما قيل ان هذ الحكم تقية من الامام لموافقته للعامة وفيه ان قوله ومسح رأسه ورجليه لايناسب التقية كما ان رواية على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام يحمل على ما بيناه لاعلى التقية قال سئلته عن رجل توضأ ونسى غسل يساره فقال عليه السلام يغسل يساره وحدها ولايعيد وضوء شيء غيرها .

ولوجدد ندباً وصلى ثم ذكر اخلال عضو من احدى الطهارتين فعلى القول بوجوب نية الوجه او الرفع والاستباحة اعاد الطهارة والصلوة لجواز وقوع الخلل فى الاولى وعدم كفاية الثانية لانتزاع الطهارة منها .

واما على مابينا سابقا من عدم وجوب ما ذكر فلايجب الاعادة لانتزاع الطهارة من احد الطهارتين .

ولوتوضأ وصلى فاحدث وتوضأ وصلى اخرى وذكر الاخلال فى احدالوضوئين فاحدى الصلوتين باطلة قطعاً فلوكانتا مختلفتين فى الكيفية اوالعدد اعاد كلتيهما لتحصيل برائة الذمة واما مع اتفاقهما فى الكيفية والعدد اعاد ذلك العدد مرة ينوى فيها ما فى الذمة لان للفائتة تعين واقعى فاذا نوى ما فى الذمة نوى الفائتة ولوكان الشك فى واحدة من الخمس من يوم اعاد صبحا و مغرباً ورباعية بنية ما فى الذمة والمسافر يجتزى بالثنائية والمغرب .

ولوكان الاخلال فى الطهارتين و اشتبه فى الخمس فاستتبع بطلان صلوتين فمع وجوب الترتيب بين الفائتين يعيد المقيم صبحا ومغرباً واربعاً مرتين احداهما قبل المغرب والثانيه بعدها والمسافر يجتزى بثنائيتين قبل المغرب وبعدها لتحصيل الترتيب بين الفائتين واما مع عدم وجوب الترتيب فلايجب توسيط المغرب بين الرباعيتين

اوالثنائيتين ولوذكرالاخلال فى وقت العشائين ولم يبق من الوقت ازيد من ادائهما يجب تقديمهما على الصبح والرباعية اوالثنائية ثم الاتيان بالصبح والظهرين رباعية اوثنائية لجوازفواتهما دون الصبح والعشائين واتيان العشاء مع بقاء الوقت يجب ان يكون اداءاً فلايجزى مافى الذمة مع امكان الاتيان اداءاً ويحتمل قوياجوازالاكتفاء بمافى الذمة لان الاداء والقضاء عبارتان عن اتيان العمل فى الوقت وفى خارج الوقت فهما من صفات الافعال و سيجيء بيانه فى محله كافياً و اما المغرب فيجب تقديمها قطعاً لوجوب الاتيان فى الوقت مهما امكن ويشكل فى العشاء ايضاً لخروج تمامها عن الوقت مع اتيان الصبح و رباعية بعد المغرب لان المفروض عدم وسعة الوقت ازيد من سبع ركعات الا ان يكون مسافراً فانه ياتى بثنائية وثلثية للمغرب و ثنائية للعشاء ولم يخرج عن الوقت لان المجموع لايزيد عن سبع ركعات و اما مع بقاء وقت العشائين مع الاتيان باطراف المشكوك فيهما فمع وجوب تقديم فائتة اليوم فيجب تقديم الصبح واحدى الرباعيتين او تقديم ثنائية على المغرب و اتيان رباعية اخرى او ثنائية بعدها ان لم نوجب تعيين العشاء اداءاً ومع الايجاب يجب الصبح والرباعيتين اوالثنائيتين والمغرب والعشاء اداءاً .

والاقرب ان الاكتفاء بما فى الذمة رخصة لاعزيمة فلواعاد الخمس من اخل بطهارة اوطهارتين برئت ذمته ضرورة ان فى ذمته صلوتاً اوصلوتين من الخمس فاذا اتى بالخمس اتى بما فى الذمة على التعيين والاصل هوالاتيان بالفائت على التعيين وماورد من الاكتفاء بالثلث انما هوتوسعة للمكلف وتسهيل لامره واكتفاء بالتعين الواقعى عن تعيين المكلف .

والى هذ التعين اشار الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فى مرفوعة حسين بن سعيد المروية فى المحاسن فيمن نسى صلوة من صلوة يومه ولم يدر اى الصلوة هى حيث قال عليه السلام يصلى ثلثا واربعاً وركعتين فان كان الظهراوالعصراوالعشاء كان قد صلى و ان كانت المغرب والغداة فقد صلى فالاكتفاء باربع ركعات مع كون اطراف الشبهة الظهر والعصروالعشاء فلاجل كفاية التعين الواقعى ومرسلة على بن

بن اسباط عن ابی عبدالله عليه السلام قال من نسی من صلوة يومه واحدة ولم يدرای صلوة هی صلی رکعتين وثلثاً واربعاً وان لم يکن فيها تعليل الان لها دلالة علی المطلوب لان الاکتفاء بالرکعتين والثلث والاربع ليس الا لاجل کفاية التعين الواقعی فلا وقع للاقتصار بمورد النص ونفيه للمسافر وليس هذا من تنقيح المناط بل من باب عدم تخصيص المورد واما لجهر والاخفات فسقوطهما من لوازم الاکتفاء بما فی الذمة مع کون طرفی الشبهة الجهرية والاخفاتية معاً وهذا مع وحدة الفائتة ظاهر واما فی صورة التعدد فيحتمل قوياً وجوب اخفات الرباعية الاولی للقطع بکون احدی الرباعيتين اخفاتية وضعيفا اولوية الاخفات فی الثانية لقول موسی بن جعفر عليه السلام حين سئله اخوه علی بن جعفر عليه السلام عن الجهر فی الفريضة الجهرية انشاء جهر وان شاء لم يجهر لان الحمل علی التقية مع کون السائل عليا فی غاية البعد وسنبين انشاءالله تعالی فی محله حکم الجهر والاخفات .

ثم ان مقتضی کون الاکتفاء بمافی الذمة رخصة لاعزيمة جوازالاطلاق والتعيين معاً فی الرباعيتين اوالثنائيتين فله تعيين العشاء والاطلاق فی الظهرين مع مراعات الترتيب بجعل الصبح قبل الظهرين والمغرب بعدهما وقبل العشاء وفی هذه الصورة لايتعدد الرباعية بل يجزی الاتيان بها مرتين بل يمکن القول بوجوب تعيين العشاء فی صورة وجوب اتيان الرباعية مرتين ووجوب تحصيل الترتيب لان الاطلاق بين العشاء والعصر اوالظهر لايصح لانها بعد المغرب وهماقبلها فضم نية احدی الظهرين مع العشاء موجب لبطلان احدی الضميمتين اولغويته لان العصر مثلا اذانضم مع العشاء بعد المغرب فان کان مع الاتيان بها قبل المغرب فيلغو و ان کان مع عدم الاتيان بها قبلها فيوجب بطلان العشاء کما ان المغرب لاجل تقدمها علی العصر باطلة وبطلانها موجب لبطلان العشاء لانها تقدمت علی المغرب لان الباطل فی حکم المعدوم و اما العصر فان کان بعد الظهر اومع انضمامه فصحيحة ومع عدم الاتيان بالظهر فباطلة ايضاً .

واما تعيين الظهر اوالعصر فموجب لتعيين الباقيتين لماعرفت من عدم امکان

الجمع بين العشاء واحدى الظهرين مع وجوب الترتيب و اما المسافر فيمكن له الاطلاق بين الصبح والظهر وتعيين العصر و العشاء طرفى المغرب اوتعيين الصبح والاطلاق بين الظهرين وتعيين العشاء بعدالمغرب اوالاطلاق بين الصبح والظهرين وتعيين العشاء .

نعم لوكان الاخلال من طهارتين من الخمس وكان اول الخمس العشاء و آخرها المغرب او كان اولها المغرب و آخرها العصر يمكن للمسافر فى الصورة الاولى الاطلاق للعشاء والصبح و اتيان الظهرين على التعيين اوالاطلاق للصبح والظهر و اتيان العشاء قبل الاطلاق على التعيين والعصر بعد الاطلاق كذلك واطلاق العشاء والصبح والظهر و تعيين العصر وتعيين العشاء والاطلاق للصبح والظهرين او الاتيان بالثنائيتين مرة للعشاء والصبح واخرى للظهرين وعلى كل حال يؤخر المغرب عنها وفى الصورة الثانية يقدم المغرب ويأتى البواقى كيف شاء .

والحاصل ان تعيين المقيم الظهر بعد الصبح وترديده الثنائى بين العصر والعشاء مرتين احديهما قبل المغرب والثانية بعدها لايكاد ان يصح لبطلان العشاء قبل المغرب ولغوية العصر بعدها وتعينه العصر والترديد بين الظهر والعشاء ثنائياً احديهما بعد الصبح وقبل العصر و ثانيهما بعد المغرب موجب لبطلان العشاء قبل المغرب ولغوية الظهر بعد المغرب و بطلان العشاء قبل المغرب كاف لمنع ضمها مع الظهر اوالعصر و كذا تعيين المسافر الظهر واطلاقه بين العصر والعشاء ثنائياً اوالعكس لبطلان العشاء فى الصورتين ولغوية العصر اوالظهر ولووقع الاخلال فى الطهارتين من يومين مختلفين فى الاتمام والقصر واشتبه فيصلى ما يوافق بوظيفتين فيصلى للاتمام اربعاً صبحاً و مغرباً و اربعاً مرتين احديهما قبل المغرب وثانيتهما بعدها ينوى فى كليتهما ما فى الذمة وللقصر ثنائيتين طرفى المغرب بنية مافى الذمة.

و ان ذكر وقوع الاخلال فى يومين مختلفين يعيد لكل منها ما يوافقه فللاتمام يصلى ثلثا صبحا ومغربا واربعاً نيته مافى الذمة وللقصر اثنين ثنائية ومغرباً مخيراً فيهما التقديم والتأخير ولوصلى الخمس بثلث طهارات وجمع بين الرباعيتين

بطهارة ثم ذكر الاخلال صلى اربعاً صبحاً ومغرباً واربعاً مرتين لجواز وقوع الخلل فى طهارة الظهرين والمسافر يجتزى بثائيتين والمغرب بينهما و كذا بين الرباعيتين ان كان مقيما وتعدد الرباعية لامكان وقوع الخلل فى طهارة الظهرين وتوسيط المغرب لامكان وقوعه فى طهارة المغرب والعشاء هذا اذا كان اول اطراف الشبهة هو طهارة الصبح واما لو توضأ للعشاء وصليها و بقيت طهارته الى ان صلى بها الصبح و كذا الظهر بعد الصبح ثم احدث وتطهر للعصر ثم احدث وتطهر للمغرب ثم ذكر الاخلال فى احدى الطهارات فعليه ان يعيد اربعاً مرتين بينهما الصبح ومغرباً بعد الثلث لانها فى هذا الفرض آخر اطراف الشبهة هذا اذا كان مقيما .

و اما المسافر فيعيد الثنائية ثلث مرات و مغرباً بعدها لجواز وقوع الخلل فى الطهارة الاولى التى صلى بها العشاء والصبح والظهر و اما لو صلى الخمس بثلث طهارات من دون ان يجمع بين الرباعيتين كما لو صلى الصبح والظهر بطهارة ثم احدث وتطهر للعصر وصليها مع المغرب ثم احدث وتطهر للعشاء او صلى بالطهارة الثانية العصر فقط وتطهر للمغرب والعشاء فيكفيه اعادة الصبح والمغرب والرباعية ففى صورة انفراد العصر بالطهارة يؤخر الرباعية وفى صورة اجتماعها مع المغرب يؤخر المغرب لتحصيل الترتيب هذا اذا كان وقوع الخلل فى احدى الطهارات الثلث من يوم واحد واما اذا توضأ للمغرب والعشاء و صليهما بطهارة ثم توضأ للصبح و صليها مع الظهر بتلك الطهارة ثم احدث وتوضأ للعصر ثم ذكر الاخلال فى احدى الطهارات فعليه تقديم المغرب وتوسيط الصبح وتأخير الرباعية ان اوجبنا الترتيب على الاطلاق ولم يضيق وقت صاحب الوقت .

وان ترك غسل موضع البول و توضأ وصلى فان كان عامداً فى الترك بطلت صلوته و عليه الاعادة اجماعاً وان كان ناسياً فكذلك ايضاً لان مانعية الخبث لصحة الصلوة ليست مقدرة بالذكر فوجود الخبث يمنع صحة الصلوة فى حالتى الذكر والنسيان فيجب الاعادة فى الوقت وخارجه لصدق الفوت عليها اذا وجبت ولم يات بها المكلف لبقاء اشتغال الذمة حين خروج الوقت و يدل على هذا الحكم سوى

ما ذكر زوايات .

منها حسنة عمرو بن ابى نصر عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ابول واتوضأ وانسى استنجائى ثم اذكر بعد ما صليت قال عليه السلام اغسل ذكرك واعد صلوتك ولاتعد وضوئك فاعادة الصلوة لاجل اقترانها بالمانع من الصحة وعدم اعادة الوضوء لعدم اقترانه بمانع من صحته لعدم مانعية الخبث عن الوضوء اذا لم تكن فى محل الغسل والمسح .

و منها صحيحة زرارة قال توضأت يوماً ولم اغسل ذكرى ثم صليت فسالت اباعبدالله عليه السلام فقال اغسل ذكرك و اعد صلوتك قال العلامة رضوان الله عليه فى المختلف بعد الاستدلال بهذه الصحيحة لايقال يحمل على ان الترك كان عمداً لاسهواً لانا نقول ترك الاستفصال فى حكاية الحال يجرى مجرى العموم فى المقال.

و هذا لدفع جيدان لم تكن الصحيحة ظاهرة فى العمد و امامع كونها كذلك فليس للاستفصال مورد كى يجرى تركه مجرى العموم والظاهران فى الرواية حذفا لان الشيخ رحمةالله عليه روى هذه الرواية بطريق آخر عن زرارة عن ابى عبدالله بزيادة لفظ فذكرت قبل فسئلت وبعد ثم صليت وحينئذ تكون ايضاً فى حال النسيان .

ومنها مرسلة ابن بكير عن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل يبول وينسى ان يغسل ذكره حتى يتوضأ ويصلى قال يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولايعيد الوضوء ودلالتها على وجوب اعادة الصلوة وعدم وجوب اعادة الوضوء واضحة .

واما ما رواه عبدالغفار ابومريم الانصارى ان الحكم بن عتيبة قال يوماً ولم يغسل ذكره متعمداً فذكرت ذلك لابى عبدالله عليه السلام فقال بئس ما صنع عليه ان يغسل ذكره و يعيد صلوته ولايعيد وضوئه فهودليل على عدم وجوب اعادة الوضوء و اما على وجوب اعادة الصلوة على الناسى فلا لان الحكم كان متعمدا وحكم المتعمد لايجرى فى الناسى .

واما الاستدلال لعدم وجوب الاعادة برواية هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام

في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولايعيدالصلوة فايس على ما ينبغي لان في طريقها احمدبن هلال ولاوثوق بروايته اصلا فلايحتاج الى حمله على خارج الوقت او تخصيصه لمن لم يجد الماء مع كون السئوال عن حكم النسيان فطرحها اولى من حملها .

واما حديث الرفع فلايدل على عدم وجوب الاعادة لانه ليس من آثار النسيان لان مفاد الحديث ان فعل الناسي ليس وزراً وثقلا عليه فلايؤاخذ بفعله واما كفاية فعله مع نقصه عن الفعل التام فلايستفاد منه فوجوب الاعادة من آثار الحكم الاول الغير الماتي على وجهه فمعنى مانعية الحدث عن صحة الصلوة بطلانها معه و كون وجودها كالعدم فالمكلف لم يصل بعد .

واما موثقة عمروبن ابي نصر عن ابي عبدالله قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري بعد ما صليت افاعيد قال لا فهي وان كانت ظاهرة في عدم اعادة الصلوة لعدم ذكر الوضوء في السئوال الاانها لاتكافؤ لاخبار المذكورة الصريحة في وجوب الاعادة قال في المختلف وقال ابن الجنيد اذا ترك غسل البول ناسيا حتى صلى تجب الاعادة في الوقت وتستحب بعد الوقت وقال في مقام الاستدلال احتج ابن الجنيد بما رواه هشام بن سالم وذكر الرواية المذكورة وعن عمار بن موسى قال سمعت اباعبدالله يقول لوان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى يصلي لم يعد الصلوة ثم رد الروايتين بضعف السند لاحمد بن هلال في الاولى وعمار في الثانية وتضعيفه قده الروايتين مطابق للواقع لخروج ابن هلال عن التشيع بل عن الاسلام كما قيل في الرجال واختيار عمار الفطحية والروايتان لا تدلان على مرام ابن الجنيد لانه قده حمل الروايتين على خارج الوقت للجمع بينهما وبين غيرهما مما يدل على وجوب الاعادة ولاشاهد لهذا الجمع على ان دعواه التفصيل في الوقت وخارجه في نسيان غسل موضع البول فرواية عمار اجنبية عن الدعوى .

واما لوترك غسل موضع النحو نسياناً فمقتضى اشتراكه مع موضع البول في المانعية عن صحة الصلوة جريان احكامه فيه ولانعرف من فرق بين هذين الموضوعين

فى الحكم سوى ابى جعفر بن بابويه رضى الله عنه فانه فرق بينهما حيث قال فى الفقيه ومن صلى فذكر بعد ما صلى انه لم يغسل ذكره فعليه ان يغسل ذكره ويعيد الوضوء والصلوة ومن نسى ان يستنجي من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة واحتج قده على ما حكى عنه لعدم اعادة الصلوة بصحيحة على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن رجل ذكر وهو فى صلوته انه لم يستنج من الخلاء قال عليه السلام ينصرف ويستنجي من الخلاء و يعيد الصلوة وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزاه ذلك ولا اعادة ويؤيدها قول الصادق عليه السلام فى موثقة عمار التى استدل بها ابن الجنيد لوان رجلا نسى ان يستنجي من الغائط حتى يصلى لم يعد الصلوة وحمل الشيخ رضوان الله عليه رواية عمار على نسيان الاستنجاء بالماء لا نسيان الاستنجاء على كل وجه ورواية على بن جعفر عليه السلام ايضاً على انه ذكر انه لم يستنج بالماء وان كان قد استنجي بالحجر وحكم باستحباب الانصراف من الصلوة مادام فيها والاستنجاء بالماء واعادة الصلوة .

ثم قال ويزيد ذلك بيانا مارواه محمد بن يعقوب رضى الله عنه عن على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن زرعة عن سماعة قال قال ابوعبدالله عليه السلام اذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة فلم يهرق الماء ثم توضأت ونسيت ان تستنجي فذكرت بعد ما صليت فعليك الاعادة فان كنت اهرقت الماء فنسيت ان تغسل ذكرك حتى صليت فعليك اعادة الوضوء والصلوة وغسل ذكرك لان البول مثل البراز وليت شعرى كيف رضى الشيخ قده بحمل الروايـة الصحيحة الصريحة مع خلو الاخبار عما ينافيها ويدل على وجوب الاعادة سوى خبر سماعة الذى ذكره وفى طريقه زرعة وهو واقفى المذهب على ان فى بعض نسخ الكافى لان البول ليس مثل البراز .

وحينئذ يكون الخبر مجمل المفاد مضطرب المتن بل بيان الامام على طريق التفصيل بين عدم اهراق الماء واهراقه ظاهر فى اختلاف حكميهما فلوكان نسيان استنجاء الغايط متحد الحكم مع نسيان استنجاء البول لما بين بالتفصيل و يمكن حذف كلمة ليس قبل قوله عليه السلام عليك الاعادة على ان الخبر مشتمل على اعادة الوضوء

وهوقدهلايقول بوجوبها و كيف كان فصحيحة على بن جعفر لايعارضها مثل اخبار سماعة سيما هذ الخبر فضلاعن ان يقدم عليها وليس فى الاخبار ما ينافى الصحيحة فماذهب اليه ابوجعفر بن بابويه من التفصيل حقيق بالاتباع .

واما صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال لاصلوة الابطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار وبذلك جرت السنة من رسول الله واماالبول فانه لابد من غسله فلاينافى صحيحة على بن جعفر عليه السلام اما اذاكان المراد من الطهورهومايطهر عن الحدث فظاهر واما مع كونه اعم من الحدث والخبث فلان المطلق لايعارض المقيد ولايمتنع جعل النسيان عذراً فى موردمخصوص من مواردالمطلق والاجتزاء بما يأتى الناسى فى ذلك المورد الخاص .

ومحصله عدم مانعية ما يبقى على موضع النجو فى حال النسيان عن صحة الصلوة غاية الامران هذا التقييد يحتاج الى دليل خاص و هذه الصحيحة صريحة فى التقييد المذكورمؤيدة بموثقة عمار واشتمالها على التفصيل بين الاشتغال بالصلوة وبين الفراغ يزيد فى صراحتها لان هذا التفصيل بمنزلة التعليل لعدم الاعادة حيث ان التذكر فى الاثناء موجب لبطلان مـا بقى من الصلوة الموجب لبطلانهما الا ان الفتوى بما يخالف اجماع الامامية بمكان من الجرئة فلاينبغى التجرى على مخالفة هؤلاء الاعلام رضوان الله عليهم سيما مع كون اجماعهم على طبق الاحتياط والافتاء على خلافه .

واما اعادة الوضوء فلايجب قطعا لان الخبث لايمنع من حصول الطهارة عن الحدث اذا لم يكن فى محل الوضوء وقد دلت الاخبار على عدم وجوب اعادته كصحيحة ابى مريم الانصارى التى مر ذكرها وصحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يبول فلايغسل ذكره حتى يتوضأ وضوء الصلوة فقال عليه السلام يغسل ذكره ولايعيد وضوئه وحسنة عمرو بن ابى نصر المذكورة سابقا وموثقته قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يبول فينسى ان يغسل ذكره ويتوضأ قال عليه السلام يغسل ذكره ولايعيد وضوئه بل وصحيحة زرارة المذكورة لاكتفاء الامام بايجاب

اعادة الصلوة دون الوضوء مع كونه عليه السلام فى مقام البيان وذكر الوضوء فى السؤال.

فالاخبار الدالة على اعادة الوضوء كصحيحة سليمان بن خالد عن ابى جعفر عليه السلام و موثقة ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام وغيرهما لابد ان يحمل على الاستحباب لكثرة ما دل على عدم الاعادة والشيخ قده حمل الموثقة على صورة عدم التوضأ وهو بعيد.

واما التفصيل بين بقاء الوقت وخروجه فى اعادة الصلوة للجمع بين اخبار الطرفين بشهادة رواية عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل ينسى ان يغسل دبره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلثة احجار قال ان كان فى وقت تلك الصلوة فليعد الوضوء وليعد الصلوة وان كان قد مضى وقت تلك الصلاة التى صلى فقد جازت صلاته وليتوضأ لما استقبل من الصلاة فلاينبغى ان يصغى اليه لان عمار ضعيف جداً وقد ضعفه العلامة وفهمه فى غاية الاعوجاج و قد اشتهر ان عمار هذا يضم على الروايات مـا يستنبطه منها و مع ذلك فطحى المذهب ولا اعتبار بمتفرداته مع ان الاحجار مغنية فى الاستنجاء وقد عرفت ان الوضوء لايجب اعادتـه مع ان وجوب الاعادة فى الوقت يستتبع وجوبها خارج الوقت لان مقتضى وجوب الاعادة صدق الفوت على العمل المقتضى لتحقق موضوع القضاء.

والحاصل ان ما تفرد به عمار لايصح للشهادة للجمع بين الاخبار سيما هذه الرواية المشتملة على جملة من الموهنات.

ولوكان على بعض اعضاء المتوضأ التى تغسل جبيرة فمقتضى وجوب غسل البشرة وجوب نزعها مع الامكان وغسل البشرة ومع امكان غسل البشرة معها يكتفى به فلو كرر غسل الجبيرة او غمس العضو فى الماء حتى تغتسل البشرة كفى فى انتزاع الطهارة والمراد بالانغسال جريان الماء من عضو الى آخر لما عرفت سابقاً من اعتبار الجريان فى تحقق مفهوم الغسل واما صرف وصول الماء الى البشرة من دون جريان فمقتضى الاعتبار المذكور عدم كفايته للغسل ومن يكتفى به لايقول باعتباره فيه بل يحكم بتحقق الغسل بمجرد وصول الماء الى البشرة وقد يؤيد بموثقة عمار

فيمن انكسر ساعده ولايقدران يحله لحال الجبر قال يضع اناءاً فيه ماء ويضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء الى جلده وقداجزاه ذلك من غير ان يحله وقد مر مراراً ان ما تفرد به عمار لايعتمد عليه على ان الاكتفاء بوصول الماء عند الضرورة لا يدل على تحقق الغسل كما ان المسح على الجبيرة يكتفى به وان لم يتحقق به الغسل عند الاكثر .

هذا اذاكان موضع الغسل طاهرا واما مع نجاسة الموضع فيجب نزع الجبيرة ويطهر موضع الغسل اولا وغسله للوضوء ثانياً ان امكن النزع والتطهير اوالتطهير من دون نزع ان اتفق امكانه ومع عدم امكان التطهير بوجه فمقتضى بدلية الجبيرة وما فى حكمها من الخرقة والمرارة وغيرهما عن البشرة جريان حكم البشرة عليها لان الجبيرة حينئذ صارت متحدة مع البشرة بدلا عنها وبدليتها عنها لاجل اتحادها معها ومعنى البدلية والاتحاد جريان حكمها عليها لانها هى فى الاحكام الجارية عليها فالاصل الاولى يقضى بجريان احكامها عليها فيتجه الحكم بوجوب غسلها واستيعاب الغسل مالم يدل دليل على قيام غير الغسل مقامه فلابد من التامل التام فى الاخبار الواردة فى المقام .

فعن تفسير العياشي بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام قال سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الجبائر يكون على الكسر كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال صلى الله عليه وآله يجزيه المسح بالماء عليها فى الجنابة والوضوء قلت فان كان فى برد يخاف على نفسه اذا افرغ الماء على جسده فقرء رسول الله صلى الله عليه وآله **ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما** حكم صلى الله عليه وآله باجزاء المسح بالماء على الجبائر ولايخفى على المتأمل ان المراد من المسح المذكور فى الرواية هو المسح المعمول فى غسل الوضوء لان المتعارف من الوضوء هو صب الماء وامرار اليد لايصال الماء الى تمام العضو فالمراد هو الغسل الخفيف المستوعب والتعبير بالاجزاء والمسح بالماء يكشف عن كون التخفيف رخصة لاعزيمة فحيث ان الجبائر من مضان الضرر اكتفى بالمسح ففى صورة عدم الضرر لابأس بالغسل المتعارف .

واما الاستيعاب فيستفاد من تعليق الحكم على الموضوع الكل الموجب للسريان من دون مانع يمنع منه على ان الجبيرة بدل عن البشرة و حكم البشرة الاستيعاب فكذا حكم البدل والتبعيض المستفاد من الاية فى مسح الرأس والرجل لاجل وجود الباء المفقودة فى المقام و تقرب من النبوى ﷺ حسنة الحلبى عن الرجل يكون به القرحة فى اذرعه اونحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها الخرقة فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ قال عليه‌السلام ان كان يوذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لايوذيه الماء فلينزع الخرقة وليغسلها فان المراد من المسح على الخرقة هوالمسح بالماء لامطلق المسح على اى وجه اتفق فكان كون المسح بالماء من الامورالواضحة عندالرواة بحيث لايحتاج التصريح بالماء كما ان شدالعصابة لاجل المسح عليها فى الوضوء كان شايعاً فى زمن الائمة عليهم‌السلام ولذا ترى الراوى ان تعصيب الخرقة عنده مما لا يحتاج الى السئوال فذكره لتعصيب الخرقة كالمقدمة للسئوال عن المسح عليها والامام عليه‌السلام ما اجاب عن تعصب الخرقة بل بين حكم المسح وفصل بين حالتى الضرر وعدمه .

ويدل على كفاية المسح رواية كليب الاسدى عن الرجل اذا كان كسيراً كيف يضع بالصلاة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل و من الواضح ان المسح فى الوضوء لابد ان يكون بالماء وحينئذ يتحقق الغسل الخفيف لان المسح بالماء ينقل من جزء الى جزء آخر ومثل هذه الروايات رواية الحسن بن على بن الوشاء قال سئلت ابالحسن عليه‌السلام عن الدواء اذا كان على يدى الرجل ايجزيه ان يمسح على طلى الدوا فقال يجزيه ان يمسح عليه و كذا رواية اخرى له عن ابى الحسن الرضا عليه‌السلام قال سئلته عن الدواء يكون على يدى الرجل ايجزيه ان يمسح فى الوضوء على الدواء المطلى عليه فقال نعم يمسح عليه ويجزيه فلافرق بين الدواء والجبيرة والخرقة والمرارة لان المقصود بيان حكم الحائل المتعذر نزعه .

ولاينافى ما بيناه عدم تقييد المسح بالماء فيهذه الروايات لان اصلها هو النبوية (ص)

التي سبق ذكرها على ان المسح على الجبيرة اوالخرقة اوغيرهما من افعال الوضوء ولا يتحقق فعل من افعال الوضوء بدون الماء و لعل منشاء احتمال العلامة قده ايجاب اقل مسمى الغسل ما بيناه من تحقق الغسل الخفيف بالمسح بالماء سيما مع تنزل الجبيرة منزلة البشرة الموجب لانتقال حكمها اليها كما ان من ستجود وقوى هذالقول ينظر الى هذين الوجهين .

والحاصل ان الجبيرة اذالم يمكن نزعها وايصال الماء الى البشرة تتحد معهافي الحكم لاتحادها معهاوتنزلها منزلتهاولاتوجب تغيير حكم البشرة وتبديل غسل الوضوء بمسحة لان تغيير الحكم من مقتضيات التغاير والاختلاف لامن آثار التنزل والاتحاد والتعبير بالمسح في الاخبار لاينافي وجوب الغسل لان الغالب المتعارف في الوضوء هوالغسل بالمسح بالماء وامرار اليد لايصال الماء الى تمام العضوالمغسول فالمراد هو المسح المعهود في الوضوء عند الغسل لا المسح المقابل للغسل كما في الرأس والرجلين لانقلاب ماهية الوضوء .

حينئذ فارتفع الاستبعاد والاشكال من ارادة اجراء الماء على الجبيرة من المسح الوارد في الاخبار .

ومن لاحظ الاخبار الواردة في الوضوئات البيانية يرى في كثيرمنها التعبير بامراراليد والمسح عند بيان غسل الوجه واليدين فبيان الغسل بعبارة المسح بالماء كان شايعاً عند الائمة والروات فلااستبعاد في ارادة الغسل الخفيف المعبرعنه باقل مسمى الغسل من المسح .

ولوحيد عصره مولانا البهبهاني قده كلام في المقام ينبغي ايراده تشييداً للمرام قال في تعليقاتـه على المدارك بعد تزييف القول باستحباب المسح على الجبيرة و اثبات وجوبه بل احتمل العلامة قده في النهاية وجوب اقل مسمى الغسل في المسح بل ربما كان هذا هوالظاهر من الاخبار بل و كلام الفقهاء ايضاً لان المسح هوامرار اليد مع الرطوبة من غيرقيد عدم الجريان ولوخفيفاً كما مر من ان بين الغسل والمسح عموما من وجه سيما المسح الوارد في هذه الاخبار اذالظاهران مراد

المعصوم انه لم يمكنه امرار اليد حال الغسل على ما تحت الجبيرة يمرّ يده على ما فوقها دفعاً للحرج لا انه تجفف كفه الماسحة حتى لا يتحقق جريان اصلا نعم لو كان الجريان يضره يجفف من هذه الجهة و هذا امر يظهر من الخارج لا من الاخبار انتهى .

ومراده قده ان التعبير بالمسح لاينافى وجوب الغسل الخفيف فان المسح ليس فى مفهومه قيد عدم الجريان لان بينه و بين الغسل عموما من وجه ولو كان عدم الجريان مأخوذاً فى المسح لكان مباينا للغسل ومن المعلوم ان المسح فى اثناء الغسل الذى لايتحقق بغير الماء يجب ان يكون بالماء ضرورة عدم لزوم التجفيف قبل المسح وعدم ظهوره من كلام المعصوم عليه السلام على ان قيد المسح بالماء فى النبوى صلى الله عليه وآله يفسر هذه الاخبار ويكشف ان المراد بالمسح هو المسح بالماءِ المستفاد منه الغسل وله كلام آخر فى شرح المفاتيح ابسط من هذا الكلام ونقله النجفى قده فى جواهر الكلام .

واما صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال سئلت اباالحسن الرضا عليه السلام عن الكسر يكون عليه الجبائر او يكون له الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة و غسل الجمعة قال عليه السلام يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ماسوى ذلك مما لايستطيع غسله ولاينزع الجبائر ولايعبث بجراحته فالظاهر ان سئوال الراوى عن وجوب غسل البشرة بنزع الجبيرة و غسل موضع الجرح المجرد فاجاب الامام عليه السلام بعدم وجوب غسل البشرة بل عدم جوازه وعدم جواز نزع الجبيرة والاكتفاء بغسل ما ظهر مما ليس عليه الجبيرة وترك مالايستطيع غسله من البشرة وقوله عليه السلام ولايعبث بجراحته يدل على عدم جواز غسل موضع الجرح لان الاغلب فى نزع الجبيرة عن موضع الكسر وغسله فساده و كذا غسل موضع الجرح المجرد فبين عليه السلام حكم البشرة ظاهرها وباطنها فى الكسر وحكم اطراف الجرح و اما حكم الجبيرة و موضع الجرح فليس فى الصحيحة منه عين ولا اثر فلا تعارض ما دل على وجوب المسح على الجبيرة من الروايات التى مر ذكرها .

وروى الشيخ قدس سره عن عبدالرحمن المذكور عن ابى ابراهيم عليه السلام هذه الرواية مع اختلاف فى لفظه وليس فيها جملة او يكون به الجراحة قال سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن الكسر يكون عليه الجبائر كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ماسوى ذلك مما لا يستطاع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته و كلتا الروايتين فى مقام بيان حكم البشرة من دون ان تنظر الى حكم الجبيرة فلا دلالة فيهما على عدم وجوب المسح على الجبيرة كى تعارض الروايات الدالة على الوجوب فلامورد لحمل مادل بظاهره على الوجوب على الاستحباب ولايحتاج الى منع الاجماع عن هذا الحمل .

واما رواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله فمفادها ان الجرح لا يغسل لكون الاغلب فى الغسل التضرر والفساد بل سؤال الراوى عن كيفية صنع صاحب الجرح يكشف عن عدم امكان غسل الجرح لاجل التضرر اوالمانع الاخر فامر الامام عليه السلام بغسل ماحوله الكاشف عن عدم وجوب الغسل على الجرح بل عدم جوازه لاجل هذا الضرر و هذا لا ينافى وجوب الصاق خرقة على الجرح والمسح على الخرقة بالماء لان الخرقة الملصقة متحدة مع البشرة والمسح عليها مسح عليها كما انه لاينافى عدم وجوب غسل الجرح المكشوف ولامسحه والاكتفاء بغسل ما حول الجرح والاقرب لزوم وضع اللصوق اوالجبيرة على موضع الجرح والمسح عليه بعد غسل الصحيح تماماً لعدم المانع من غسل الصحيح تماماً وللفرق بين الجبيرة الموضوع لاصلاح الجرح واللصوق الموضوع للتمكن من الغسل واحسنة الحلبى التى سبق ذكرها ظهور فى لزوم وضع اللصوق والمسح عليه لانها ظاهرة فى عدم كون شد العصابة لاصلاح القرح و كونه لاجل الوضوء و كيف كان لادلالة فيها على عدم وجوب المسح على الجبيرة فالاستدلال بها على الاستحباب بالنسبة الى الجبيرة فى غير محله لان موردها الجرح المكشوف المجرد من الجبيرة والخرقة .

ولافرق فی الاحکام المذکورة بین استیعاب الجبیرة ونحوها علی العضو و بین اختصاصها ببعض العضو لان العلة مشترکة والمناط منقح و بعض الاخبار مطلق یشمل تمام العضو و اعتمادنا علی اطلاق بعض الاخبار والتفصیل بین ما یوذی و ما لایوذی واماتنقیح المناط فلا نعتمد علیه .

ثم ان بعض الاصحاب حکم بان الواجب علی ذی الجبیرة المسح المقابل للغسل کمسح الرجل والرأس فهوعزیمة لایجوز تبدیله بالغسل ولایجوزان یقصد الاالمسح وقد عرفت ان بدلیة الجبیرة عن البشرة تقضی بوجوب الغسل والتعبیر بالمسح لاینافی الغسل بعد ماکان بالماء .

قال الانصاری (ره) وفی جامع المقاصد یمسح الجبیرة المسح المعهود فی الوضوء وقال شارح الجعفریة لایجب الاجراء بل لایجوز وما ابعد مابینه وبین ما نقل عن نهایة الاحکام من وجوب تحقق اقل الغسل و عن کاشف اللثام انه قوی والاخبار لاتنافیه انتهی .

وقال قده بعد نقل ما ذکراقول وهو کما قال علی ما عرفت الا ان الفتاوی تنافیه وقد بالغ الوحید البهبهانی قده فی شرح المفاتیح فی تقویة هذالقول وتنزیل النصوص والفتاوی علیه فاعترف قده بعدم تنافی الاخبار وجوب تحقق اقل الغسل وحصر المنافاة بالفتاوی فکان الانسب حکمه قده بوجوب اقل الغسل سیما مع الالتفات بکون الجبیرة قائمة مقام البشرة المستتبع لانتقال حکمها الیهالکنه قده قال بعد کلامه السابق ولکن الانصاف ان ارادة اجراء الماء علی الجبیرة من المسح الوارد فی الاخبارمشکل فحملها علی ما تتحقق معه الغسل بعید وتخصیصها بالمسح المقابل للغسل نظیر المسح علی الرأس حتی لایجوزان یقصدالاالمسح بحیث لوقصد مجرد ایصال الرطوبة الی الجبیرة مع عدم قصد الغسل ولاالمسح لم یجز و یلزمه المنع عن الوضوء والغسل الارتماسیین اشکل فلو قیل ان الواجب هومجرد ایصال الماء الی الجبیرة سواء حصل اقل الغسل اوا کثره اولم یحصل لم یکن بعیداً ولاینافیه الکلمات المذکورة لان معنی عدم التعبد بالغسل فی کلام الشهیدین عدم ایجاب

الشارع له انتهى.

وبعدالتأمل فيما قدمناه يظهران ارادة الغسل من الاخبارسيما الغسل الخفيف ليس بمشكل ولابعيد واما ارادة المسح المقابل للغسل عزيمة من الاخبارففي غاية البعد والاشكال لان تبديل الغسل بالمسح مع امكان ارادته من الاخبار بل وقوعها خارج عن الاعتبار لا يستقيم في المقام و اما القول بوجوب مجرد ايصال الماء الى الجبيرة من غير فرق بين حصول الغسل اكثره اواقله وبين عدم حصوله الذى نفى البعد عنه بعيد ايضاً على ان معتقده كفاية وصول الماء في حصول الغسل فلا يتصور على معتقده قدس سره عدم حصول الغسل مع وصول الماء وظهر فسادالقول بالمسح مع كون الحكم رخصة لمنافاته وجوب الغسل .

والحاصل ان الاقرب بمفادالاخبار والانسب بالاعتبار هووجوب غسل الخفيف المعبر عنه باقل مسمى الغسل في كلام النهاية للعلامة و كلام الوحيد قدس سرهما واما الاقوال الثلثة الاخر اعنى وجوب المسح رخصة وعزيمة ووجوب مجرد ايصال الماء سواء حصل اقل الغسل او اكثره اولم يحصل بعيدة غاية البعد .

ثم قال قده و يمكن ان يراد من المسح في كلماتهم المعنى المقابل للغسل الاان الحكم به رخصة لاعزيمة كمايشهد له استدلال المعتبر والمنتهى له بنفي الضرر والحرج فالاحتمالات في النصوص والاقوال في الفتاوى اربعة ارادة المسح المقابل للغسل مع كون الحكم عزيمة كما تقدم عن جامع المقاصد وشارح الجعفرية وارادته مع كون الحكم رخصة كظاهر الشهيدين وارادة ما تتحقق الغسل كما عن النهاية و كشف اللثام وارادة الاعم منه كما هومحتمل النصوص وا كثر الفتاوى والفرق بين هذا و بين القول الثاني انه يجوز على هذاالقول ايصال الماء بحيث لا يسمى غسلا ولامسحا لعدم الجريان والامرار كما لوبل الجبيرة بمجرد وضع اليد والقول بهذا غير بعيد من ظاهر الاخبار وا كثر الفتاوى وان لم اعثر على مصرح باختياره ويؤيده لزوم الحرج العظيم في الزام المسح بالمعنى الاخص و كذا الغسل انتهى .

ومن لاحظ الاخبار لايرتاب في عدم ظهور خبر منها في ما ذهب اليه فما من

خبر من الاخبار الاوفیه تصریح بالمسح و فی بعضها المسح بالماء فکیف یستظهر منها کفایة بل الجبیرة واما الفتاوی فعدم ظهورها فیما قال اوضح لانه قده بین المراد من الفتاوی و لیس فیها ما تقرب مما ذکره وقد اعترف بعدم عثوره علی مصرح باختیاره واما لزوم الحرج العظیم فغیر مسلم فی المسح والغسل ومع فرض لزوم الحرج العظیم فهو بانفراده یدل علی عدم ما یستلزمه لانه منفی فی الشرع .

هذا کله مع طهارة الجبیرة واما اذا کانت نجسة فمع امکان التطهیر وجب تطهیرها والمسح علیها ومع عدم الامکان فهل یجب وضع جبیرة اخری علیها والمسح علیها او یکتفی بغسل ما حول النجس او ینقلب الحکم الی التیمم او یجب الاحتیاط بالتیمم وغسل ما حول النجس او مع وضع الجبیرة الاخری وجوه واحتمالات .

واما الاول فلان الجبیرة الموضوعة علی الجبیرة تتحد مع ما تتحد مع البشرة فیقتضی حکمها الیها وبظهور حسنة الحلبی المذکورة فی کون شد العصابة مقدمة للمسح علیها لانه قال فی سؤاله فتعصبها الخرقة فیتوضأ والنظر الدقیق یحکم بکونه للتوضأ ولانه احوط من الاکتفاء بغسل ما حول النجس لانه هو مع الزیادة فیغسل اولا حول النجس بمقدار ما یمکن فیضع الجبیرة و یمسح بالماء علیها لئلا تستر مقداراً من الظاهر علی ان الاکتفاء بغسل حول النجس موجب لتبعض افعال الوضوء واما التیمم فهو طهارة ترابیة اضطراریة لایصار الیها الا بعد العجز عن المائیة بای وجه امکن احرازها .

واما الثانی فلاجل ان وضع الجبیرة علی الجبیرة لایوجب اتحادها مع البشرة لان القدر المتیقن من الاتحاد الموجب لسرایة حکم البشرة الی الجبیرة هو ما اذا کان الجبیرة او الخرقة او غیرهما لاصلاح الکسر او الجرح او القرح ولا دلیل علی قیام الجبیرة الثانیة مقام البشرة خصوصا اذا وضعها للمسح ثم رفعها بعده وعموم ما دل علی وجوب المسح علی الجبیرة لایشمل المقام لان ظاهره وجوب المسح علی الجبیرة الموجودة لا وضعها والمسح علیها و اما تبعض افعال الوضوء فلا یضر فی المقام لخروجه عن الامکان کما لایضر غسل حول الجرح المجرد علی رأی من

يكتفى به واما حسنة الحلبى فلاظهور لها فيوضع الجبيرة مقدمة بما الجبيرة الثانية.

واما التيمم فلما عرفت من كونه طهارة اضطرارية .

واما الثالث فلعدم امكان تحصيل الطهارة الاختيارية لان كل ما قيل لتصحيح الطهارة المائية اقتراح من القائل به و ليس فى الاخبار ما يدل على ما قيل سوى حسنة الحلبى وهى غير شاملة للجبيرة الثانية فمع عدم امكان التطهير وعدم كفاية غسل ما حول النجس تتحقق العجز عن الطهارة المائية المجوز للطهارة الترابية .

و اما الرابع فلكونه طريقاً الى احراز الواقع و جامعا لجميع الوجوه المحتملة .

و هذه الوجوه والاحتمالات فى صورة تنجس الجبيرة من غير استناد تنجسها الى المكلف كما لو وردت النجاسة عليها من الخارج من دون تسبيبه و قدرته على الدفع اوفرض سراية الرطوبة النجسة من تحتها اليها .

و اما اذا كان التنجس مستندا اليه بان وضع الجبيرة النجسة من اول الامر اونجسها بعد الوضع مع عدم الاحتياج الى التنجس فيحتمل اعادة الصلوة بعدالبرء والوضوء الصحيح زايدا على الوجوه المذكورة .

ولوكان ظاهر الجبيرة مغصوباً لم يجز المسح عليه و يوجب بطلان الوضوء للاجل ان المغصوب لايتحد مع البشرة ولايجزى مسحه عن مسحها واطلاق الروايات لا يشمل المغصوب لانه منصرف الى المحل بل القطع حاصل بعدم ارادة الاعم من المغصوب والمحل فلو امكن التبديل وجب ومع عدم الامكان فمن يجوز كون المغصوب فى الباطن يحكم بوجوب وضع المحل عليه بحيث يكون من اجزاء الجبيرة والمسح عليه ومن لم يفرق بين الباطن والظاهر كما هوالحق لمانعية المغصوب عن اتحاد ما فوقه مع ما تحته يحكم بالبطلان وعدم الاكتفاء .

و حينئذ فالقائل باستحباب المسح على الجبيرة والاكتفاء بغسل ما حولها يكتفى به ويترك الجبيرة لانقلاب الحكم الى الحرمة واما القائل بوجوب المسح على الجبيرة بالماء فلابد ان يحكم بتبديل حكم هذا المكلف بالتيمم لعدم قدرته

علی الطهارة المائیة فان کان مضطراً فی غصب الجبیرة اکتفی بالتیمم و مع عدم الاضطرار فی اول الامر یجب علیه قضاء ما اتی به مع التیمم لان الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار ولو کانت الجبیرة محرمة من غیر جهة الغصب کان یکون حریرا للذکر فلیس حکمها حکم الجبیرة المغصوبة لعدم حرمة المسح علی الحریر و کذا اذا کانت من لباس الذهب .

ولو کانت الجبیرة علی مایجب مسحه فی الوضوء کالرأس والرجلین فمع امکان النزع ینزع و یمسح علی البشرة و مع عدم الامکان یمسح علیها لاتحادها معها ولایکتفی بایصال الماء الی البشرة بتکریر الماء اووضع العضو فی الاناء لعدم تحقق المسح بایصال الماء لان امرار الید مأخوذ فی مفهوم المسح فلا یتحقق بدونه وقد عرفت ان المسح اعم من الغسل من وجه فیجب فیه الامرار کما انه یجب فی الغسل جریان الماء ولو کانت علی بعض مقدم الرأس یمسح علی البعض المکشوف و کذا اذا لم یکن مستوعبة علی تمام ظهر الرجل من حیث الفرض فیمسح علی المکشوف مع مراعات استیعاب الطول واما التفاصیل الاخر المذکورة فی موضع الغسل فتجری فی موضع المسح ویدل علی جواز المسح علی الحایل روایة عبدالاعلی مولی آل سام قال قلت لابی عبدالله علیه السلام عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی اصبعی مرارة فکیف اصنع بالوضوء قال یعرف هذا واشباهه من کتاب الله عزوجل .

قال الله تعالی **ماجعل علیکم فی الدین من حرج** امسح علیه ولاینافی مفادها عدم وجوب الاستیعاب العرضی ضرورة امکان استیعاب المرارة تمام العرض کما ان استدلال الامام بنفی الحرج یؤیدهذا لان الحرج منفی فی صورة عدم الاستیعاب واما روایة عمار الکاشفة عن منع الامام علیه السلام عن وضع العلک علی الظفر المنقطع وایجابه علیه السلام وضع مایقدر علی اخذه عند الوضوء فهو محمول علی الامکان وعدم الانحصار ففی صورة الانحصار وعدم امکان غیر العلک فالاشبه کفایة المسح علیه مع ان عمار لایعتمد علی ما انفرد به وقد طعن فیه بانه منفرد بروایة الغرائب فلا نحتاج الی الحمل المذکور .

والحاصل ان المسح كالغسل فى احكام الجبيرة الا ما عرفت من الفرق فلافرق بين اقسام الحائل من الجبيرة والعصائب والدواء والحناء فالمناط فى الكل عدم امكان النزع اوتضرر الممسوح اوالمغسول .

ولووضع الحاجب مع عدم الضرورة او اتفق لصوق شيء على موضع الوضوء فلم يستطع ازالته فالاقرب غسل الحاجب كغسل البشرة لاتحاده مع البشرة وبدليته عنها فى صورة امتناع الازالة والاخبار و ان كان ورودها فى مورد الاعذار الا ان دقيق النظر فيها يدل الناظر الى ان مراد المعصومين من هذالاخبار دفع الضرر والحرج والخوف عن الاذية وحفظ النفس فلايفرق الحكم بين ماكان وضع الحاجب عبثا وبين ما كان للضرورة لان الموجب لتبدل حكم البشرة وقيام الحاجب مقامها هوعدم امكان النزع لايجابه الضرر لا الاحتياج الى الوضع ولذا ترى ان الحاجب الموضوع يجب نزعه اذا امكن .

فقول مولينا الصادق عليه السلام فى رواية عبدالاعلى يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل قال الله تعالى **ماجعل عليكم فى الدين من حرج** يدل على ان الوقوع فى الحرج مما يمنع من مسح البشرة وقوله عليه السلام امسح عليه يكشف عن بدلية المرارة عن البشرة فى مورد تحقق الحرج و من المعلوم ان ازالة الحاجب ليس ممايمتنع عقلا فعدم الاستطاعة لاجل استتباعها الوقوع فى الحرج فرواية عبدالاعلى تدل على عدم وجوب الغسل بالنسبة الى البشرة للزوم الحرج ووجوب غسل الحاجب لاتحاده معها وامره عليه السلام به و كون السئوال فى مورد انقطاع الظفر لايمنع من الدلالة لما عرفت من ان الحرج من لوازم ازالة الحاجب .

وليس هذا من تنقيح المناط حتى يقال انه منقح بالنسبة الى كل ملصق لعذر واما الملصق بغيرعذر فليس منقحا بل نوع استظهار من الاخبار والاية والمراد من عدم وجوب غسل البشرة هوعدم تنجز الوجوب بالنسبة الى البشرة والاكتفاء بالبدل معناه وجوب المبدل منه و قيام البدل مقامه فى مرحلة الامتثال ولولادلالة الاخبار على بدلية الحاجب عن المحجوب لما امكن القول بها واستصحاب خطاب الوضوء

والانتقال من البشرة الى البدل لامعنى له لان الاستصحاب لايثبت حكما من الاحكام لانه اصل والاثبات شان الدليل فوجوب غسل البشرة ثابت بالاية ولا يرتفع بالعذر فلايحتاج الى الاستصحاب والمهم اثبات قيام الحاجب مقام المحجوب و كفاية غسله عن غسله ومن المعلوم ان الاصل لايثبت هذا المعنى فتحرير الاصل فيما لانص فيه بانه يقضى بعدم سقوط الوجوب استصحابا لخطاب الوضوء ليس على ما ينبغى .

وقد يقال بسقوط الوجوب فيما تعذر غسله للاصل واشتراط الوجوب بالقدرة المفقودة مع وجوب غسل الباقى لقوله لا يسقط الميسور بالمعسور ولاستصحاب الوجوب فيه .

وفيه ان تعذر غسل البشرة لايمنع عن قيام الحاجب مقامها فلامعنى للاصل فى المقام على ان وجوب الغسل والمسح فى الوضوء ليس من الاحكام التكليفية كما ان وجوب الوضوء كذلك فان الخطاب فيه خطاب وضعى محصله شرطية الطهارة المنتزعة من الافعال لصحة الصلاة فلااثر للقدرة فى هذه المرحلة فان سببية الاسباب و شرطية الشروط و مانعية الموانع من الاحكام الوضعية فاعطاء هذه المناصب لاربابها غير مرتبط بالقدرة والعجز فالتمسك بالاصل والعجز اجنبى عن المقام .

واما التمسك لوجوب غسل الباقى بقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور فيصح بعد احراز عدم اعتبار اجتماع جميع الاجزاء فى الغسل وضعف تقيد انضمام جميع الاجزاء فى مرحلة تأثير الغسل مثلا بحيث لايمنع تعذر بعض الاجزاء عن تأثير الباقى و بعبارة اخرى يصح التمسك بهذه القاعدة اذا لم يكن تعلق الحكم على الكل بلحاظ اجتماع جميع الاجزاء بحيث ينتفى الكل بانتفاء الجزء ضرورة انه لو كان لاجتماع الاجزاء دخل فى مرحلة الموضوعية لايجرى القاعدة لعدم تأثر غسل الباقى فانه ليس بموضوع للغسل حينئذ فظهر حال التمسك بالاستصحاب ايضاً لعدم جريانه مع الشك فى الموضوع .

والحاصل ان بقاء حكم الغسل لباقى الاعضاء مع امتناع غسل البعض يتوقف على ظهور الدليل فى ثبوت الحكم للموضوع على وجه البدلية العامة فيكون احتمال

اعتبار اجتماع تمام الاعضاء .

حينئذ صالحا للاندفاع بالاستصحاب فالمهم اثبات هذا لظهور واما قاعدة الميسور فمورد جريانها ما اذا كان لكل من الميسور والمعسور حكما بانفراده بحيث يترتب لاتيانه اثرومن المعلوم ان الميسوروالمعسورفى المقام موضوع واحد لحكم واحد .

ومثل هذه القاعدة مفاداً قاعدة ما لايدرك كله لايترك كله لان الاتيان بالبعض لااثرله مع اعتبار اجتماع الكل فلابد من دفع هذاالاعتبار بل مثل هاتين القاعدتين ليس من القواعد المعتبرة المعدة لاستنباط الاحكام لانها من قبل توضيح الواضحات.

واما الجمع بين التيمم والوضوء بمسح البدل وان كان موافقاً للاحتياط الاان مورده وجود الشك وقد عرفت دلالة الدليل على قيام البدل مقام المبدل منه و كفاية المسح على الحايل عن غسل البشرة اومسحها على ان على القائل بهذالقول اثبات البدلية العامة ودفع احتمال اعتبار اجتماع تمام الاعضاء فى مرحلة الموضوعية ضرورة عدم تأثرغسل البعض ومسح البعض الاخر مع الاعتبار المذكور .

والحاصل ان الجبيرة قائمة مقام البشرة و فى حكمها خرقة المجروح والمقروح ويجب الالصاق اذا كانت البشرة مكشوفة من غير فرق بين الكسير والمجروح والمقروح .

ولو تعذر الالصاق والوضع مع الكشف فى القروح والجروح يجب غسل ما حولهما والاكتفاء به عن غسل الجميع و يمكن حمل ما دل على غسل ما حول الجرح المكشوف على صورة التعذر وما دل على وجوب الالصاق على صورة الامكان فيحصل التوفيق بين الدليلين ويرتفع الاختلاف من البين ولو استوعب القرح او الجرح او الكسر تمام العضو وتعذر الغسل والجبيرة والالصاق وجب الانتقال الى التيمم لعدم تبعض الوضوء وقوله عليه السلام اغسل ما حوله ظاهر فى اجزاء العضو لا الاعضاء واما استيعاب العضو مع عدم تعذر احدها فلاينتقل الى التيمم وقد يقال بالانتقال اذا استوعب تمام الاعضاء فمع تعذر ما ذكر يجب ومع عدم التعذر ففيه اشكال ينشأ من اطلاق

الاخبار و عدم اليقين بحصول الوضوء مع استيعاب تمام الاعضاء والامر فى الغسل اشكل والاشبه بالواقع العمل بالاطلاق وعدم الاعتناء بما قيل من الشك فى حصول الوضوء والغسل كما ان القول بالتخيير لا يليق بالاعتناء به ضرورة ان التيمم من الطهاراة الاضطرارية فلايصار اليه مع امكان المائية و كونه بدلا عن الوضوء والغسل معنى يابى عن التخيير بينهما .

ولوزال العذر المسوغ للمسح على الجبيرة ولم ينتقض الطهارة الحاصلة من ذلك الوضوء فهل يجب اعادة الطهارة للصلوة المتجدد وجهان اوجبا قولين فالقائل بالوجوب كالشيخ قده ناظر الى ان تلك الطهارة طهارة اضطرارية والضرورة يقدر بقدرها فبعد ارتفاع الضرورة لابد من اعادة الطهارة فغسل البشرة واجب فى الوضوء وقد تمكن منه وارتفع العذر فلامعنى للاكتفاء بالبدل .

حينئذ والقائل بعدم الوجوب ناظر الى ان الطهارة حاصلة وزوال العذرليس من النواقض وانه مأمورلتحصيل تلك الطهارة والامر يقتضى الاجزاء واطلاق ما دل على الاجتزاء واستصحاب الطهارة

والاقرب ما ذهب اليه الشيخ اعلى الله فى الفردوس مقامه لما مرمن ان تلك الطهارة طهارة اضطرارية وتأثيرها فى صحة الصلوة منحصر فى حال الاضطرار لانها منتزعة مما هومنحصرفى تلك الحال فالمسبب فى مرحلة التأثير تابع للسبب فحيث ان المسح على الجبيرة يكتفى به لتحصيل الطهارة عن غسل البشرة فكذلك الطهارة الحاصلة من الوضوء المشتمل على المسح وهذا معنى ان الضرورة تقدر بقدرها فالمراد ان هذا الوضوء لاينتزع منه الا طهارة يكتفى بها فى حال الضرورة فلااثرلها بعدها كى يتوقف ذهابه على الناقض فسببية المنشأ مقصورة فى حال الضرورة واثر المنتزع كذلك .

فظهر حال الامر بتحصيل تلك الطهارة فانه مقصور مقيد بالضرورة فالاجزاء المستند الى الامر ايضاً مقصور فى ما وقع فى تلك الحال مع ان افادة الامر الاجزاء مما لامعنى له كما قرر فى محله واما لاطلاق ففى حيز المنع ضرورة ان الاجتزاء

للعذر فبعد زواله لا يمكن بقائه فالاستناد بهذالاطلاق يشبه بالحكم ببقاء المعلول بعد زوال علته المبقية ضرورة ان الاكتفاء يدور مدار العذر واما الاستصحاب فظهر جوابه مما مر من ان هذه الطهارة لا اثر لها بعد زوال العذر فانها مؤثرة فى حال فقدان المبدل منه وعدم امكانه اما بعد امكان المبدل منه فلامعنى لتأثيرها فكيف يستصحب ماشرع للاضطرار فى حال الاختيار .

والحاصل ان الاحكام العذرية تدور مدار الاعذار و تبقى ببقائهما و تنتفى بانتفائها قال صاحب الجواهر قده بعد ما استقوى عدم الاعادة بل الظاهرانه لايعيد و ان ارتفعت فى اثناء الوضوء بعد المسح عليها او على بعضها على تأمل سيما فى الاخير نعم يتجه الاعادة فيما لوظهر سبق البرء وكان لايعلم و طريق الاحتياط غير خفى .

وظاهرهذه العبارة يفيدان البدلية فى مرحلة السبب فقط فيكفى تحقق العذر عند ايجاد السبب لكن الخبير المتامل لايخفى عليه ان البدلية فى مرحلة المسبب فالمناط تحقق العذر عند اعمال المسبب ضرورة ان الشرط لصحة العبادة انما هو الطهارة المنتزعة من الوضوء لانفس الغسلتين والمسحتين فالبدل هوالطهارة المنتزعة من الوضوء المشتمل على المسح على الجبيرة ولاينافى هذا جواب الامام عنه سؤال السائل امسح على الجبيرة فان المقصود تحصيل الطهارة المنتزعة عن هذالوضوء كما ان المقصود من الاية الامرة بالغسل والمسح هوتحصيل الطهارة التى هى شرط لصحة الصلوة فالافعال مقدمة لتحصيل الطهارة وحكم البدلية ثابت للطهارة المنتزعة من الافعال عند العذر فبعد الارتفاع تنعزل عن منصب البدلية مع البقاء ضرورة ان وجود البدل كالعدم عند امكان المبدل منه مع ان تحقق الطهارة عند ارتفاع العذر فى الاثناء و انتزاعها من تلك الافعال فى حيز المنع لان حصول الطهارة يتوقف على حصول تمام الافعال كامر سابقا والعذر ارتفع قبل الاتمام كما هوالمفروض .

و يظهر من البيانات السابقة وجوب اعادة الوضوء اذا ارتفع العذر فى اثناء الصلوة لما مرمن عدم تأثير الطهارة العذرية بعد ارتفاع العذر فما بقى من الصلوة

يتوقف صحته على الطهارة الحقيقيه فيسرى بطلانها فيما تقدم من البرء لعدم تبعض الصلوة صحة و بطلاناً فلامعنى لاستصحاب الصحة بعد العلم بالبطلان والدخول فى الصلوة مشروعا لاينافى بطلانها فى الاثناء لاختلاف حال الطهارة العذرية قبل البرء و بعده فلو علم قبل الشروع فى الصلوة ارتفاع العذر فى الاثناء يجب عليه تأخير الوضوء الى حصول البرء مع بقاء الوقت .

و قوله تعالى **لاتبطلوا اعمالكم** لا يدل على صحة الصلوة لان متعلق النهى هوالاعمال الصحيحة والنهى عن الابطال لايدل على صحة عمل معين واما استصحاب الاباحة مع تيقن ارتفاع موضوعها لامعنى له لعدم الشك فى صورة اليقين بارتفاع العذر المبيح و كونه فى الاثناء لايوجب الشك ضرورة ان شرط الصحة يجب بقائه الى انقضاء المشروط لعدم كفاية وجوده عند الدخول .

ولوظهر سبق البرء من الوضوء يجب الاعادة لدوران الاكتفاء بهذه الطهارة مدار وجود العذر والتعبد بالظن لايوجب حصول الطهارة المطلوبة فلا يكتفى بهـا مع كشف الخلاف وظهور بطلان ظنه لان العذر ليس بموضوع و كذلك الظن به بل هومانع عن تنجز الحكم الواقعى الاولى وموجب للاكتفاء بالبدل فمع كشف الخلاف لااثر للعذر المفقود المظنون الوجود كما هوالحال فى جميع الاعذار .

و اما تولية الغير لوضوء المتوضأ كلا ام بعضا فهى مما اجمع الاصحاب بعدم جوازه والمراد من عدم الجواز عدم الاجزاء عن وضوئه بمعنى عدم انتزاع الطهارة من الافعال اذا اشرك غيره فيها واستدلوا بان المتوضأ هوالمخاطب بالوضوء وظاهر الخطاب المباشرة والاستقلال ومعنى هذا الظهور ان كل فعل من الافعال وان كان امراً واحداً لكنه ينحل فى تحليل العقل الى امرين مختلفين صدوره من الفاعل وتحققه فى الخارج و ينتزع من الصدور اتصاف الفاعل به و بهذين الامرين يتميز ان الماضى والمضارع فالمتكفل لكشف التحقق هو الماضى والكاشف عن الاتصاف هو المضارع و هذا هو المراد من شباهة المضارع بالاسم الموجبة لاعرابه فالحافظ لفعليته هوالنسبة التامة فهوبرزخ بين الماضى الذى هوالفعل المحض واسم الفاعل

الذى هو برزخ بين المضارع والجامد لاشماله على النسبة الناقصة .

وقد تقرر فى مبحث الاشتقاق ان الامر مشتق من المضارع بالاشتقاق المعنوى و ان كان مبدء اشتقاق المشتقات بالاشتقاق اللفظى هو المادة فالبعث الذى هو مفاد هيئة الامر ناظر الى اتصاف المخاطب بالمبدء اولا و بالذات والى تحقق المبدء ثانياً وبالعرض فمقصود الآمر قديكون اتصاف المأمور بالمبدء وقد يكون تحقق المأمور به فى الخارج وحيث ان الامر مشتق من المضارع المفيد للاتصاف بالاشتقاق المعنوى فالبعث ينظر اولا الى اتصاف المأمور بالمبدء .

و هذا معنى ظهور الخطاب فى المباشرة والاستقلال واما اذاكان المقصود هو تحقق المبدء فى الخارج يكون النظر الاولى توطئة الى الوصول الى التحقق الذى هو النظر الثانوى فلايصار الى هذا النظر الا بدليل خارج عن الامر فما كان المراد منه هو تحقق المبدء فى الخارج فقط يعبر عنه بالتوصلى المحض واما ماكان المقصود منه هو اتصاف المأمور بالمبدء فان كان المقصود من الاتصاف هو الخضوع والاستكانة بالنسبة الى المعبود فالامر تعبدى محض وقد ينتزع التعبد اذاكان المطلوب تحقق المأمور به من ناحية المكلف بعنوان الخضوع مع عدم كون المباشرة قيداً مأخوذاً فى مرحلة الامتثال كبناء المسجد مثلا فامر المولى ببناء المسجد مع كونه تعبديا لابد من اتيان المأمور به على وجه الخضوع والاستكانة لا يجب فيه المباشرة بل خضوع المكلف قد يتحقق بتسبيب اسباب البناء و هذا النحو من الاوامر برزخ بين التعبد الصرف والتوصل المحض والتفصيل لتميز التعبدى والتوصلى موكول بمقامه

والحاصل ان الوضوء من العبادات التى يجب اتصاف المكلف بها لان البعث اولا و بالذات يتعلق بالاتصاف ولا دليل على كون الاتصاف توطئة للتحقق على ان الافعال منشأ لانتزاع الطهارة والامر المنتزع من الاوصاف التى يجب اتصاف المكلف بها عند العبادة فالاصل فى ايجاد المنشأ هو المكلف ولا دليل على قيام افعال غير المكلف مقام افعاله مع الاختيار والاقتدار .

والحاصل ان الامر بالشىء يتصور على وجوه فقد يكون المقصود منه هو حصول

المأمور به على اى وجه اتفق كقول الامر ازل النجاسة من الثوب او البدن او المسجد فان المقصود منه هو زوال النجاسة والامر به توطئة بحصول الزوال فلا يتوقف على مباشرة المأمور ولايجب كونه من ناحيته وتسبيبه وقد يكون المقصود هو تحصيل المخاطب المأمور به وحصوله من ناحيته ولو بالتسبيب كامر الآمر ببناء المسجد فيحصل الامتثال بالمباشرة والتسبيب و قد يكون المقصود صدور المأمور به من المخاطب بالامر واتصافه بما امر كقول الامر اشرب هذا الدواء او كل هذا الرمان لعلاج مرض المأمور وحيث ان الامر مشتق من المضارع الكاشف عن الاتصاف فالاصل فى مفاده هو بعث المخاطب بالاتصاف بالمادة فكل ما كان المقصود من الامر هو الوجهان الاولان يجب من الآمر اقامة دليل يدل على ان البعث بالاتصاف بالمادة توطئة للحصول او التحصيل ولو بالتسبيب و هذا معنى ان ظاهر الخطاب المباشرة .

و اما ما افاد شيخنا الانصارى قدس الله سره من ان صدور الفعل من الفاعل المخاطب من مقومات المأمور به لايخلو عن مسامحة فى البيان لان المأمور به فى قول الامر صل هو الصلوة المعدومة ضرورة استحالة الامتثال بالصلوة الموجودة فصدور الصلوة من المصلى امتثال منه لا من مقومات الصلوة فالامر تعلق بمادة الصلوة لا الصلوة الصادرة عن المأمور المخاطب .

واما النيابة فى العبادات فصحتها لاجل ان النايب منزل منزلة المنوب عنه فعمله يقوم مقام عمله و هذا المعنى مغاير لمعنى التولية والفرق بينهما ان النيابة تنزيل شخص منزلة شخص آخر وقيامه مقامه ويترتب على هذا التنزيل تنزل عمل النايب منزلة عمل المنوب عنه فالنايب يتقرب بالعمل الى الله وحيث انه نايب عن الاخر فتقربه يحسب تقرب المنوب عنه و اما التولية فهى ايجاد للعمل لاجل الغير من دون قيام العامل مقام المكلف وليس الدليل الدال على جواز النيابة فى العبادات عاما يشمل جميع العبادات حتى يحكم على ما يدل على المباشرة و اتصاف المكلف بالامتثال بايجاد شخصه المامور به وليس الاصل فى العبادات جواز النيابة كى يحتاج فى منعها

الى الدليل بل الاصل ما عرفت من وجوب اتصاف المكلف بالعمل وصدوره منه فجواز النيابة على خلاف الاصل تابع للدليل المفقود فى المقام فلايمكن التمسك بما دل على جواز النيابة فى بعض المقامات واجرائه فى المقام .

واما التولية فليس مفادها النيابة فموردها ما اذا كان المقصود من الامر هو تحصيل المأمور به على اى وجه كان من المباشرة والتسبيب لان السبب ليس من نواب المسبب بل عمله يقوم مقام عمل المسبب .

و اما الفرق بين التعبدى والتوصلى فلاجل ان التوصلى يكفى فيه حصول العمل وليس هذا من التولية فى شىء ومحل الكلام ماكان المقصود اتصاف المكلف بالعمل بحسب الاصل .

واما ما استدل به شيخنا الانصارى اعلى الله فى الفردوس مقامه من ان ظاهر الخطاب المباشرة وارادة الاعم منه ومن التسبيب مجاز لايصار اليه الامع القرينة بل هو ابعد من ارادة خصوص التسبيب فى مثل قوله ياهامان ابن لى صرحاً ليس على ما ينبغى ضرورة ان المباشرة ليس من معانى الخطاب الحقيقية كما ان التسبيب ليس من معانيه المجازية لان المستعمل هو المادة كما ان الموضوع ايضاً هى لاغير والخطاب ينتزع من توجيه الكلام الى المخاطب ولايستعمل الهيئة فى معنى من المعانى لانها ليست موضوعا لمعنى وضع الاسم للمعنى بل لامعنى لها اصلا لانها ليست بكلمة بل هى هيئة للكلمة فهى ادنى رتبة من الحرف التى ليس لها وضع كوضع الاسم بل هى ممايوجد المعنى فى الغير و قد اتفق كلمة اهل البيان بان الحروف والهيئات لايتطرق فيها المجاز لان المجاز هو الكلمة المستعمل فى غير ما وضعت له لعلاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه والحرف والهيئة لاتستعملان فى معنى من المعانى لانهما لامعنى لهما بل هما من وجوه استعمال المادة والمتعلق و ليس المقام مقام اشباع الكلام فيهما وهذا المقدار يكفى فى وضوح استحالة المجاز والحقيقة فى الحرف و الهيئة فالمراد من الظهور هو ما عرفت من اصالة الاتصاف بالمعنى الذى مر ذكره .

وقد يستدل بخبر الوشاء حيث نهاه الرضا عليه السلام ان يصب عليه الماء للوضوء

واجاب عن قوله لم تنهانی ان اصب علیك الماء اتكره ان اوجر بقوله علیه السلام توجر انت واوزر انا و قال علیه السلام فی جواب قوله و كیف ذلك اما سمعت الله عزوجل یقول **فمن كان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرك بعبادة ربه احداً** وهاانااتوضأ للصلوة وهی العبادة فاكره ان یشرك فیها احد و كذا بقوله علیه السلام للمأمون لما صب الغلام علی یده الماء للوضوء یا امیرالمؤمنین لا تشرك بعبادة ربك احداً والظاهر ان امثال هذه الروایات تفید كراهة الاستعانة فی مقدمات العبادات لان الصب علی الید لیس من افعال العبادة اذا ارید بها الوضوء مع ان المراد منها الصلوة .

ویفید هذا المعنی ما رواه الصدوق فی الفقیه والعلل كان امیرالمؤمنین علیه صلوات المصلین اذاتوضأ لم یدع احدا یصب علیه الماء فقیل یاامیرالمؤمنین لم لا تدعهم یصبون علیك الماء فقال لا احب ان اشرك فی صلوتی احداً ان الله جل ذكره یقول **ولایشرك بعبادة ربه احداً** فما ذكره الرضا علیه السلام عین ما ذكرجده المرتضی علیه السلام .

ولاینافی امثال هذه الروایات ما روی فی تفسیرهذه الایة من انالاشراك هوان یعمل الرجل شیئا من الثواب لایطلب به وجه الله وانما یطلب تزكیة الناس ویشتهی سماع الناس كروایة جراح المداینی عن ابی عبدالله علیه السلام ان الرجل تعمل شیئا من الثواب لا یطلب به وجه الله و انما یطلب تزكیة الناس یشتهی ان یسمع به الناس فهذالذی اشرك بعبادة ربه احداً .

ولاتعارض بین روایة الجراح و امثالها و بین الروایات السابقة لان المراد من روایة الجراح حرمة اشراك غیرالله تعالی فی المعبودیة والمراد مماسبق هو كراهة الاستعار والاستعانة من الغیر فی مقدمات العبادة ولاتنافی بینهما ضرورة اختلاف موضوع الحرمة والكراهة ولیس مفاد هذه الروایات مما استعمل فیه لفظ الاشراك كی یقال ان لفظ الواحد لایصح ان یستعمل فی معنیین باستعمال واحد لان التفسیر عبارة عن كشف المراد لا بیان المستعمل فیه ولا مانع من استعمال اللفظ الواحد فی معناه الوحدانی و ارادة ذلك المعنی الواحد فی مقام الاستعمال وسرایة الحكم

المتعلق بهذا المعنى الى موضوعات متعلقة به فالاشراك الذى مادته الشرك استعمل فى معناه الحقيقى الوحدانى وتعلق به النهى وحيث انه تعلق بالعبادة لقوله جل ذكره بعبادة ربه افاد ممنوعية الشرك بالعبادة و يتصور تحقق هذا المعنى على وجوه فقد يتحقق بالاستعار والاستعانة فى مرحلة المقدمات وقد يتحقق بالاستعانة فى مرحلة الاجزاء وقد يتحقق بالرياء والسمعة وطلب المنزلة من غير المعبود الحقيقى وهذه المفاهيم المختلفة تعنون بعنوان الشرك بالعبادة وتكون من مصاديقه فى مرحلة التحقق ولا يستعمل لفظ الشرك الا فى معناه الحقيقى فلا تعدد فى ما استعمل فيه اللفظ بل التعدد فيما يتحقق به فلا يستلزم صحة الروايات استعمال اللفظ الواحد فى معنيين اوا كثر .

و اما كلمة لا فليس لها استعمال كاستعمال الاسم فان الحرف ليس بمرئات للمعنى يكشف عنه كما هو الحال فى الاسم بل هى آلة لايجاد المعنى فلا النهى اوجد المنع والزجر عن الشرك لانه استعمل فى معنى المنع والزجر ومن المعلوم ان المنع له مراتب فقد يستتبع الكراهة وقد يستلزم ويفيد الحرمة ولايجب ان يكون المراد من المنع هو مرتبة واحدة منه بل يجوز كون المراد من استعمال لا ايجاد مفهوم المنع كى يجمع شتات مراتبه كما انه يجوز استعمال الشرك فى مفهومه وتعليقه بما يوجب التيام اختلافات مصاديقه وليس ما بيناه من الامور الواضحة التى يستفيدها الناظر فى الاية منها بل موقف استفادتها من الاية بيان اهل بيت العصمة عليهم السلام ولذا اورد عنه عليه السلام انه لايعرف القرآن الا من خوطب به فبعد ما ورد تفسير الاية وبيان المراد منها عنهم عليهم السلام بما يشتمل المعنيين او المعانى نستفيد من التفسير والبيان دلالة الاية على ما ذكر .

ففى صورة الاختيار لايجزى التولية ولاينتزع من الافعال مع التولية الطهارة.

و اما فى صورة الاضطرار فمقتضى ما عرفت من كون الاصل هو الاتصاف والمباشرة وعدم صحة الوضوء بغير المباشرة الا ان يدل دليل على الاكتفاء بعمل الغير مع عجز المكلف عن المباشرة .

فقد يقال بان استعمال الاوامر فى الأعم من المباشرة والتسبيب وثبت قيد المباشرة من الخارج فلابد من الاقتصار على صورة التمكن و قد سبق ان الاصل فى الامتثال هو اتصاف المكلف بالمأموربه وليست المباشرة والتسبيب مما استعمل الاوامر فيه لان المستعمل هو المادة والهيئة يوجد البعث ولايستعمل فى معنى من المعانى وليست المباشرة من قيود الامر المستفادة من الخارج حتى يقتصر على صورة التمكن لما عرفت من ان الاصل فى البعث هو اتصاف المخاطب بالمادة لاشتقاق الامر عن المضارع على ان عدم التمكن يقتضى عدم توجه الامر الى غير المتمكن لان قيام عمل الغير مقام عمل المكلف على خلاف الاصل سيما فى المقام لان الافعال منشأ لانتزاع الطهارة و هى صفة للمكلف متحدة مع الافعال فى الخارج فالتفكيك بين موجد الافعال و بين المتصف بالصفة المنتزعة منها على خلاف الاصل يتوقف على دليل يدل على الاكتفاء بحصول الغسل والمسح فى مرحلة المنشأية .

واما ما يقال ان تقوم الفعل بالمحل الخاص ليس ما دون من تقومه بالفاعل لاشتراك الفاعل والمفعول فى تقوم الفعل فمقتضى تفريع سقوط مباشرة المسح للبشرة فى رواية عبدالاعلى على نفى الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه و جواز توليته للغير فمما لا ينبغى الاصغاء اليه ضرورة ان الفاعل من اركان الكلام واطراف النسبة واما المفعول فمن متعلقات الكلام فقيام غير المفعول مقامه لايغير الكلام ولايتزلزل اركانه لبقاء اطراف النسبة المحققة لحقيقة الكلام بخلاف الفاعل الذى هو ركن فى الكلام الموجب ذهابه ذهاب النسبة الموجب لبطلان الكلام على ان قيام المرارة مقام البشرة ما استفدناه من تفريع سقوط المسح على البشرة على نفى الحرج لعدم دلالته عليه بل المفيد له قوله عليه السلام امسح عليه بعد حكمه بسقوط المسح على البشرة و استدلاله بنفى الحرج مع ان سقوط وجوب مباشرة الفاعل ثابت مع فرض ثبوت الحرج ولا يحتاج الى نفيه لان المفروض تعذر مباشرته انما الكلام فى الاكتفاء بالتولية عن المباشرة مع تعذرها وتبدلها بها فالاستدلال بنفى الحرج اجنبى عن المقام .

واما ما روى ان ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وان لم يكن اجنبياً عن ما نحن فيه رأساً الاّ ان هذا الكلام لا يدلّ على ازيد من سقوط وجوب المباشرة ولانظر له بوجوب التولية لعدم الملازمة بين سقوط وجوبها ووجوبها .

واما القياس بوجوب التولية فى تيمم المجدور لما ورد من التوبيخ على تركه لما غسّلوه فمات مع انه ليس من مذهب اهل الحق فلا يمكن التمسك به لوجود الفارق وهووجود البدل فى المقام وعدمه فى التيمم فانه لابد له .

واما خبرسليمان بن خالد عن ابى‌عبدالله انه‌كان وجعاً شديدالوجع فاصابته جنابة وهوفى مكان بارد قال فدعوت‌الغلمان فقلت لهم احملونى‌فاغسلونى‌فحملونى ووضعونى على‌خشبات ثم صبّوا على الماء فغسلونى وان‌كان صحيحا بحسب السند لكنه بحسب المتن لايخلوعن الوهن لتضمنه ما يخالف اصول المذهب ففيه ما لايليق بمقام الامام ولايناسب بشأن المعصوم ضرورة ان الجنابة اما من العمد واما من الاحتلام و كلاهما من البعد عن ساحة الامام بمكان لعدم عروض الاحتلام عليه وعدم امكان التعمد المستلزم لسقوط المباشرة وقد روى محمد بن مسلم فى الصحيح عن ابى‌عبدالله فى حديث انه اضطر الى الغسل وهو مريض فاتوبه مسخّناً فاغتسل وقال لابد من‌الغسل ويمكن ان يكون الواقع ما رواه محمدبن مسلم وعروض‌الاشتباه على من روى بتلك الكيفية .

واما مااستدل به فى‌المعتبر على وجوب التولية بانها توصل الى الطهارة بقدر الممكن ففيه انه مصادرة بينة لان الكلام فى‌حصول الطهارة بها وعدم حصولها لان المانع يمنع عن امكان التوصل بها اليها لان معنى جواز التولية صلاحية الافعال الصادرة من المتولى لانتزاع الطهارة منها للمكلف و معنى حرمتها عدم صلاحية الافعال لانتزاع الطهارة له لاالجوازوالحرمة الشرعيين بمعنى‌ترتب العقاب وعدمه.

والحاصل ان ما استدلوا به على وجوب التولية ليس مما تطمئن النفس به فيبقى الاصل الاوّلى على حاله اعنى اصالة المباشرة بالمعنى الذى عرفت و حيث تعذّرت المباشرة تعذّر الوضوء فلابد من الرجوع الى البدل الاّ ان الاجماع قائم

بوجوب التولية فلابد لنا الاتباع وانى لنا الجرئة على مخالفة اركان الدين ومشيدى شريعة سيد المرسلين ولا اظن احداً من هؤلاء الاعلام يمنع من حسن الاحتياط فى المقام .

واما ما يرجع الى المتولى هوما يعجز عنه المكلف من غير فرق بين الغسل والمسح والالة لان جواز التولية يدورمدارعجز المكلف فما لم يعجز لم يجز واما النية فتختص بها المكلف لان العجز عنها يرفع التكليف رأساً والمتولى بمنزلة الالة للمكلف ولايقاس بتغسيل الميت لان المكلف هنا هوالمغسل لاالميت وليست التولية من النيابة قطعا لانهما مفهومان متغايران و كون المدرك هوالاجماع لايوجب اشتباهابها فالمجمعون اجمعوابالتولية وصرحوا بوجوبها فكيف يشتبه الامر بينهما فان كان المتولى نائباً عن المكلف يجب عليه الوضوء فيتوضأ ويحسب وضوئه من الغير ولم يقل به احد فالمغسول والممسوح فى التولية لابد ان يكون من العاجز والمتولى يساعده فى وضوئه ولذا اتفقوا على ان المتولى فى التيمم يمسح بيدى العاجز وجهه و كفيه والوضوء كالتيمم واما الغسل فلايجب ان يكون بيد العاجز لان اليد فى الغسل آلة صرفه وفى المسح لها دخل فى الصحة .

ثم ان مقتضى وجوب غسل اليدين من المرفق الى اطراف الاصابع رفع المانع من موضع الغسل وايصال الماء الى تمام العضو فان كان فى يد المتوضأ خاتم اوسير فعليه ايصال الماء الى ماتحته باى نحو كان فان كان تحريكهما كافيا لوصول الماء الى ما تحتهما له ان يكتفى به ومع عدم الكفاية فلابد من نزعهما مقدمة لايصال الماء وان كان واسعا بحيث لايمنع من وصول الماء فيستحب له تحريكه لاجل دفع الشك المحتمل حدوثه فى بعض الاحيان و تحصيل مرتبة الكمال من اليقين و ان حصل الاطمينان بدون التحريك فان اكثر المستحبات لحفظ الواجبات فلامجال للقول بانه ان لم يحصل القطع بالوصول وجب التحريك وان قطع لم يبق محل للاحتياط الا استحباب الايصال بالتحريك لااستحباب التحريك للايصال فلا معنى لاستحباب الايصال فالتحريك مستحب لما ذكر و لدفع تبين عدم وصول الماء اليه الموجب

للاعادة والى هذا المعنى ينظر رواية الحسين بن ابى العلاء عن ابى عبدالله عليه السلام حيث قال سئلته عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه وقال فى الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم فى الصلوة فلا آمرك ان تعيد الصلوة فانها محمولة على الخاتم الواسع لايوجب ترك تحريكه الشك فان الشك حين العمل يجب رفعه ومع وجوده يجر الاستصحاب و المستصحب هو الحدث و تعقب النسيان لا يؤثر فى الصحة مع وجود الشك حين العمل وليس المورد من موارد جريان قاعدة الفراغ لان موردها الشك بعد الفراغ وحمل النسيان على عدم الالتفات بهذا الشك اولا لايفيد فى اجراء قاعدة الفراغ لماعرفت سابقا من عدم تأثير الالتفات فى جريان الاستصحاب و كفاية وجود الشك فيه .

فلو شك فى وصول الماء بالبشرة لاجل الشك فى وجود المانع اومانعية الموجود يجرى استصحاب الحدث لان الشك فى المانع او المنع يوجب الشك فى تمامية المقتضى ومن المعلوم ان الشك فى المقتضى شك فى حصول المقتضى فالشك فى تمامية امر التطهير شك فى حصول الطهارة والاصل عدمها ولايمكن احراز وصول الماء باصالة عدم الحاجب اوالحجب ضرورة عدم امكان اثبات شىء بالاصل لان الاثبات من شأن الدليل والاصل يؤثر فى الدفع والرفع فاصالة عدم الحجب اوالحاجب لايثبت وصول الماء لان اثبات الوصول لا يمكن الا مع القطع بعدم الحاجب او الحجب والاصل لايوجب القطع وليس معنى اثبات الاصل ترتب اللوازم الغير الشرعية عليه بل معناه عدم لياقته للاثبات و انعزاله عن هذا المنصب الجليل و اختصاصه بالدفع والرفع والمنع ضرورة عدم كشفه عن شىء من الاشياء و ليس لاحد دعوى ان اصالة العدم من الامارات المعتبرة من باب الظن النوعى فحالها حال سائر الامارات الكاشفة عن الواقع يثبت بها جميع ما يقارن مجراها من اللوازم والمقارنات لامن باب التعبد بها ظاهراً حتى يقتصر فيها على اللوازم الشرعية لان معنى الظهور فى الاصول هو الظهور الاصلى كما قرر فى محله لاالكشف الناقص الموجود فى الامارات .

فليست الاصول من الامارات ولا كشف فيها اصلا ولا اختصاص لاصالة العدم

حتى تكون من الامارات وعدم كونها من باب التعبد الشرعى لايخرجها عن الاصول ولايعد من الامارات لان حقيقتها الاصل والاصل لا كشف ولايؤثر فى المنع واعتباره عقلى قرره الشرع ولوفرض اعتباره من الشرع لايبدله عن حقيقته ولايكون امارة ولايعطى منصب الدلالة فان الاصول الشرعية لايخالف العقلية بحسب الحقيقة .

والحاصل ان الاصل عقلياً كان اوشرعياً لايثبت امراً من الاموز سواء كان من اللوازم الشرعية او العقلية فالدعوى المذكور لاينتج ترتب اللوازم العقلية بمعنى الاثبات .

واما الاجماع اوالسيرة المستقرة وان كان لكل منهما مدع على عدم الاعتناء بالشك فى وجود الحاجب مثل الشك فى ان بيده خاتماً لكن لااثر لهذين الدعوين لانهما لايوجبان الاطمينان مع ان جل الاصحاب كما ذكره الانصارى قده لم يتعرضوا بهذا الفرع بالخصوص فكيف يكون اجماعاً والامر فى السيرة اشكل كما قرره قده قال و اشكل منه دعوى استقرار السيرة على وجه يكون اجماعاً عملياً كاشفاً عن الواقع اذ الغالب عدم التفات الناس الى احتمال وجود الحاجب او اطمينانهم بعدمه على وجه يعبون بمجرد امكان وجوده انتهى .

والحاصل ان دعوى الاجماع واستقرار السيرة فى المقام لايكشفان عن الواقع فيجرى اصالة عدم وصول الماء الى الموضع المشكوك التى يرجع امرها الى اصالة عدم تحقق المقتضى فالشك حينئذ فى المقتضى .

و يدل على لزوم النزع اوالتحريك الموجبين لليقين بوصول الماء صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن المرئة عليها السوار والاملج فى بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحته املا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال يحركه حتى تدخل الماء اونزعه وعن الخاتم الضيق لايدرى هل يجرى الماء تحته اذاتوضأ املا كيف يصنع قال ان علم ان الماء لايدخله فليخرجه اذاتوضأ واما دلالة صدر الصحيحة على المدعى فواضح حيث قال الامام يحركه حتى يدخل الماء اوينزعه واما ذيلها فالاقرب فى النظرانه وقع الاشتباه بعد صدورها عن الامام

من احد من الرواة لان الراوى قد فرض عدم دراية المتوضأ جريان الماء تحته وعدمه فجواب الامام عليه‌السلام بوجوب الاخراج مع العلم بالعدم لايناسب السؤال بل لايخفى حكم هذا الفرض على على بن جعفر لانه بمكان من العلم فالظاهر ان الجواب كان ان لم يعلم ان الماء يدخله فاشتبه احد من الروات ويحتمل ان يكون المراد انه علم انه قد يمكن عدم الدخول فان العلم بامكان عدم الدخول يوجب الجهل بالدخول و يمكن ان يقال انه وقع سقط فى الرواية مثل عبارة بعض الاوقات بين لا يدخله وفليخرجه فيكون المراد ان العلم بعدم الدخول فى بعض الاوقات يوجب الجهل بالدخول وعدمه فيكون مطابقا لما فى الصدر .

وقال الانصارى قده وقد يعارض صدرها بذيلها من حيث ان مفهوم الذيل ان مع عدم العلم لايجب الاخراج وقد يجاب عن المعارضة بكون المنطوق اقوى دلالة مع انه من قبيل المقيد والمفهوم من قبيل المطلق شمول عدم العلم بعدم الوصول بصورتى عدم العلم بالوصول والعلم به .

و فيه ان مورد السئوال فى المطلق صورة عدم العلم بالصول فالمطلق بالنسبة اليها نص غير قابل للتقييد بماعداه اذ يصير المنطوق والمفهوم كلاهما اجنبياً عن عن مورد السئوال كمالايخفى انتهى .

وهذا الكلام فى غاية المتانة ولك ان تقول ان للمفهوم اعنى عدم العلم بعدم الوصول فردين عدم العلم بالوصول والعلم به والاول هو المفروض فى السئوال فان قصد الامام الفرد الاول يتحقق التعارض وان كان المقصود هو الثانى يستلزم الاعراض عن السئوال والجواب بما لافائدة له لان الراوى ليس ممن خفى عليه حكم العلم بالوصول و كلا الفرضين بعيد عن ساحة بيانات المعصومين عليهم‌السلام فلامناص من حمل هذا الكلام بما يوافق منطوق الصدر ثم قال قده ومن هنا يعلم عدم جواز الترجيح بكون الصدر منطوقا لان المفهوم اذ اجنبئ لبيان الحكم فى مورد السئوال فالجملة الشرطية نص فى المفوم لاظاهر لعدم احتمال خلوها عنه فيكون فى حكم المنطوق ومتانة هذا الكلام لايخفى على احد ومحصله ان فرض عدم العلم بالوصول فى السؤال

يمنع من ترجيح المنطوق على المفوم لنصوصية المفهوم حينئذ .

والحاصل ان مع فرض التعارض يتكافؤ المتعارضين ولا ترجيح فى البين فيجب حمل الذيل على احد الوجوه المذكورة متوافق الصدر كما فعله الانصارى قده واما حمل الامر على الاستحباب فلامعنى له لان السؤال عن ما يجب على المرئة اذا جهلت بجريان الماء تحت السوار والدملج فالامر بالنزع او التحريك يحمل على الوجوب بمعنى توقف انتزاع الطهارة على وصول الماء الى جميع اجزاء الاعضاء وحصول الغسل بالنسبة الى الجميع .

ثم انه لايجوز للمحدث بالحدث الاصغر فضلا عن الحدث الاكبر مس كتابة القرآن و عدم الجواز مشهور بين الاصحاب غاية الشهرة بحيث قد ادعى الاجماع عليه والعارف بحقيقة القرآن وعظمته وعلوشأنه لايرضى بجواز المس للمحدث ولايحتمل وان لم يكن شهرة ولا اجماع لان الوجود الكتبى يكسب الشرافة وعلو الرتبة عن الوجود الحقيقى لانه كاشف عنه مرآت له بل القرآن متحد مع النقوش اتحادا معنويا هو الموجب لكشفها عنه و ذلك الاتحاد بمثابة عرف البعض القرآن بما فى الدفتين فيجرى على النقوش ما يجرى عليه من الاحترام وحيث ان الخط كتب للمعنى وحفظ له عن الضياع ومتحدمعه غاية الاتحاد صح الاستدلال بالاية على حرمة مس الخط .

حيث قال عزوجل **انه لقرآن الكريم فى كتاب مكنون لايمسه الاالمطهرون** ولافرق فى صحة الاستدلال بين رجوع الضمير الى القرآن او الكتاب لانه فيه كما هو صريح الاية كما ورد فى الاخبار الاستدلال بهذه الاية على عدم جواز مس كتابة القرآن .

ففى رواية ابراهيم بن عبدالحميد المصحف لا تمسّه على غير طهر ولاجنباً ولاتمس خطه ولاتعلقه ان الله عزوجل يقول **لايمسه الاالمطهرون** ونهى ابوعبدالله اسماعيل ابنه عن مس الكتاب حين امره بقرائة القرآن و اعتذر بعدم كونه على وضوء ففى مرسلة حريز انه عليه السلام قال لولده اسماعيل يا بنى اقرء المصحف فقال

انى لست على وضوء قال لاتمس الكتاب ومس الورق واقرء وفى هذه المرسلة حماد الذى اجمعت العصابة على تصحيح مايصح عنه ونهى ايضاً فى موثقة ابى بصير اوصحيحته قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عمّن قرء من المصحف و هو على غير وضوء قال لا بأس ولايمس الكتاب .

قال الانصارى قده بعد تضعيف الاجماع المدعى فى المقام بوجود المخالف والاية بعدم تماميته الدلالة لاحتمال رجوع الضمير الى الكتاب المكنون مع ان رجوعه الى القرآن لايخ عن نوع من الاستخدام لان الموجود فى الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة فى الدفاتر فان للقرآن الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمى والكتبى واللفظى .

و فيه ما عرفت من ان رجوع الضمير الى الكتاب المكنون لا ينافى اثبات حكم الحرمة للقرآن لانه منه وعدم كون الكتاب المكنون مورداً للمس لايمنع من الحكم بحرمة مس ما فى الدفاتر لان القرآن هوما يكشف عنه النقوش سواء كانت فى الكتاب المكنون اوفى الدفاتر وقد عرفت ان حرمة مس النقوش لاجل احترام المكشوف عنه واتحاده مع النقوش الكاشفة له والا فنفس القرآن مع قطع النظر عن وجوده الكتبى لايمكن مسه بالجوارح فمفاد النهى عن مس الكتاب المكنون حرمة مس النقوش الكاشفة عما كتب فيه وحفظه وان كانت النقوش فى غير الكتاب لعدم مدخلية كتاب خاص لحرمة مس نقوشه لان حرمة مس النقش باعتبار كاشفيته عن معنى مخصوص الموجودة فى الدفاتر ضرورة عدم الفرق فى الكاشفية بين الكتاب والدفاتر هذا كله مع فرض كون معنى الكتاب المكنون الذى هو اللوح المحفوظ هو المعنى الظاهرى و اما على ما هو الحقيق بالاذعان من كون المراد من اللوح هو الملك كما ان المراد من القلم كذلك فيكون المراد من القرآن الموجود فيه هو علم ذلك الملك فوجوده وجود علمى لا كتبى ولاينافى ايضاً ما نحن فى صدد اثباته لان معنى الاية حينئذ والله يعلم ان القرآن المحفوظ عند الملك مما لايمسه الا المطهرون وحيث ان حقيقة القرآن مما لايمكن مسه فيكون المراد القرآن بوجوده الكتبى

وعلى هذا الفرض يتعين رجوع الضمير الى القرآن كما ان ظاهر الكلام ايضاً يؤيد ذلك لان لفظ القرآن فى هذه الاية ركن للكلام والكتاب المكنون من متعلقات الكلام فالاحكام المذكورة فى هذه الاية راجعة الى ما هوالركن فى الكلام .

و امّا الاستخدام مع كونه جايزا فى الكلام بل مما يزيد فى فصاحته انّما يتحقق اذاقصد من الضمير معنى يغاير معنى المرجع والمقام ليس كذلك لان النقوش وجودات كتبى للقرآن كما اعترف به قده ووجود الشىء لايغاير الشىء بل الوجود والماهية متحدان فى الخارج بل نقول ان المراد من الضمير عين ما هو المراد من المرجع اعنى حقيقة القرآن ولاينافى كون الحكم من احكام وجوده الكتبى فان اطلاق لفظ القرآن يوجب توجه نفس المخاطب الى معناه الحقيقى وقد يصير توطئة لتطبيق ما يستفاد من اللفظ على الموجود فى الدفاتر الذى وجود كتبى لذلك المعنى واذارجع الى هذااللفظ ضمير فهو بمنزلة اطلاقه ثانياً فحيث ان اصل اللفظ يمكن اطلاقه توطئة لتطبيق المفاد على الموجود الخارجى فكذلك الضمير و يعرف هذا التطبيق من الحكم المتعلق على المرجع المنطبق فالمس حيث انه لايتحقق بالنسبة الى حقيقة القرآن يجب القول بالتطبيق والحكم بان المراد هوالموجود بالوجود الكتبى المناسب لمتعلق المس عليه ثم النهى عنه فظهر سر استدلال الامام بهذه الاية فى رواية عبدالحميد على حرمة المس .

واما اشتمال الرواية على غير المس لايمنع من الاستدلال بالاية على حرمة المس على ان النهى الذى هوالزجر عن المنهى له درجات فلايمنع مانع من ارادة بعض الدرجات بالنسبة الى بعض المنهيات .

واما المرسلة والصحيحة فليس فيهما ذكر غير المس الا انهما دليلان مستقلان ليس فيهما استدلال بالاية واما ارادة الادراك من المس وارادة الملئكة المنزهين عن المعاصى او مطلق المعصومين من لفظ المطهرون لظهور لفظ المطهر فى من طهره غيره فلاينافى ارادة ظاهر الكلام اما بجعل الظاهر تفسيرا والاخر تأويلا واما بارادة كل منهما بتعميم المس مس الجوارح المحسوس الملموس ومن قوة الادراك المعانى

لانه القياس وتعميم المطهر على المطهر من الحدث والمطهر عن الكدورات الجسمانية المنزه عن المعاصی وليس هذا التعميم من استعمال لفظ فی اكثر من معنی واحد لان المستعمل فيه هو الجامع ولا تعدد فيه واما التأويل ففی طول التفسير لا فی عرضه واما ظهور المطهر فيمن طهره غيره فلو سلم فيكفی فی المطهر من الحدث استناد جعل الافعال مطهراً الی الله لان ثبوت وصف المنشأية للطهارة ليس ذاتيا للافعال بل اتصفت بهذه الصفة بجعل الشارع واما ارادة النهی من النفی فهو امر شايع فی القران والاخبار

والاقوی الحاق لفظ الجلالة وساير اسمائه الحسنی بالقرآن فی حرمة المس لان حرمة المس بالنسبة الی القرآن لاجل التعظيم فاسمائه تعالی اولی بالتعظيم واحق به من كلماته لا يقال ان الثابت هو حرمة المس مع استتباعه للاهانة و اما وجوب التعظيم لم يثبت فی الشرع ولا دليل عليه لانا نقول ترك هذا التعظيم موجب للاهانة اذا كان مع الالتفات فهی من لوازم ترك التعظيم بعد الالتفات مع ان وجوب التعظيم مما يستقل به العقل لانه من شئون العبودية بل الاصل فی جميع العبادات هو التعظيم بل التأمل التام يقتضی الاعتقاد بانحصار العبودية والعبادة فی التعظيم والتكريم وعدم تحققهما بدون التعظيم ولو تاملت حق التأمل ايقنت ان ترك التعظيم مع الالتفات خروج عن ذی العبودية وموجب لعدم الاعتناء بشأن المعبود عظم ثنائه فوظيفة العبد فی جميع افعاله وتروكه وحركاته و سكناته ملاحظة جلال المعبود و عظمته و مراقبة تعظيمه وتجليله وتوقيره وتعظيم امنائه وخلفائه ونازلی منزلته لاستتباع تعظيمهم عليهم السلام تعظيمه جل شأنه .

فالحاق اسماء انبيائه ورسله و اوصياء الانبياء باسمه تعالی شأنه فی هذا النحو من الاحكام مما لا ينبغی ان يخفی علی احد ممن امتحن الله قلبه للايمان وهذا النحو من الاحكام وان كان من الاحكام الفرعية الفقهية التكليفية ولكن يجب فی معرفتها قريحة وقّادة وسليقة مستقيمة وذائقة سليمة عن شواب الاوهام ولا ينبغی للفقيه الماهر الذی يمقت الناس فی ذات الله ويری للقرآن وجوها كثيرة التأمل فی وجوب التعظيم وحرمة التوهين المستندين الی المس بدون الطهارة وكف النفس عنه و من هنا

یعلم وجوب صیانة القرآن عن مس الاطفال علی الاولیاء ولاینافی ما ورد فی الشرع من تعلیم الاطفال لعدم الملازمة بین تعلیمهم ومسهم وقدکان المعلمون یجعلون للاطفال المتعلمین اصابع للاشارة الی کلمات القرآن و حروفه واعرابه ویمنعون مسهم کتابة القرآن اشدّ المنع فحیث ان الاطفال لایتوجه الیهم التکلیف ومس القرآن ممنوع بحیث لایستثنی الاالمطهرون یتفطن الفقیه ان علی الولی منع المولی علیه المس بدون التطهیر ولعل ایراد الحکم بلفظ النفی وارادة النهی منه للاشارة الی ان هذاالحکم لایختص به البالغین المخصوصین بتوجیه الخطاب الیهم.

فمفاد الایة والله یعلم المنع من مس غیر المطهر القرآن وعدم رضایته تعالی عن وقوع هذاالمس وتحققه فلابد من رجوع امرغیر البالغ الی ولیه لان منع المس یتحقق منه فالولی یمنع المولی علیه من ارتکاب هذاالممنوع او یامره بالتوضی و تحصیل الطهارة ثم المس ان اراد .

اذاکان غیر البالغ ممیزا قابلا للامر بالتطهیر ودعوی ان المستثنی منه هوغیر المطهر بمعنی عدم الملکة والصبی خصوصاً غیر الممیز لیس من شأنه التطهر لانه لا یتصف به مدفوعة بان الحدث والطهارة منه امران متضاد ان یرد ان علی محل واحد فکل ما یتصف بالحدث فهو یتصف بالطهارة فالممیز الغیر البالغ یتصف بالطهارة والحدث ولوضوئه تأثیر لتحصیل الطهارة فلا فرق بینه وبین المکلف فی هذه الجهـة و عدم وجوب الطهارة علیه لا یدلّ علی عدم صحته فالاهلیـة للطهارة حاصلة له .

واما غیر الممیز فهو ایضاً محل للطهارة والحدث ولیس کالبهائم مما لایتصف بالحدث ولابالطهارة الاانه لایقدر علی رفع الحدث ولایلتفت الیه فالاهلیة للاتصاف بهذین الوصفین حاصلة وعدم القدرة برفع الحدث امر لاینافی اهلیته للاتصاف بالطهارة فلیس کون المستثنی منه هوغیر المطهر بمعنی عدم الملکة مانعاً فان نوع الانسان اهل لکلا الامرین الحدث والطهارة اما الاول فهوامر قهری یتحقق بتحقق منشأ واما الثانی فیتوقف حصولها بما یتوقف علی التمیز فغیر الممیز یمنعه الولی

عن المس لرجوع امره اليه .

واما معنى المس فهوامر عرفي يعرفه كل احد وهل يختص الماس بما تحله الحيوة من اعضاء الشخص اويعم جميع الاعضاء اويختص الشعر مما لاتحله الحيوة بالاستثناء من الحكم الاقرب الثانى لتحقق المس بجميع الاعضاء وصدق المس على اتصال كل عضو حتى الشعر و دوران الحكم مدار المس من غير تقييد بعضو من الاعضاء ومن يمنع الحرمة عن مس ماتحله الحيوة يمنع من صدق المس على اتصاله بالكتابة ولذا استحسن الانصارى قده التفصيل فى الشعر ومنع فى السن والظفر و تردد فيهما فهوقده يعتقد بعدم صدق المس فى الشعر وتردد فى السن والظفر فالمناط هوصدق المس لانـه الموضوع للحرمة ومع الشك فى الصدق تجرى اصالـة عدم الحرمة ولايجب الاجتناب كما قرره قده لعدم مايدل على وجوب اجتناب المشكوك .

واما الممسوس فهوما كان من القرآن اعنى ماله دخل فى القرائة سواء كان كاشفا عن موادالكلمة اوهياتها وسواء كان كاشفاً بنفسه او كان موجباً لكشف غيره ولافرق بين ما يتلفظ به حين القرائة وبين ما كتب رسماً وان لم يتلفظ به ولا بين الاصل وبين البدل المقلوب من حرف آخر فيدخل فى الممسوس الكلمات والحروف وما يقوم مقام الحرف كالشدة وهمزة الوصل والحروف المبدلة بغيرها فى الادغام والقلب ولا ينافى حرمة مس البدل اذا كتب بالحمرة ايجاب كتبه متصلا بالكلمة خروج تلك الكلمة عن صورتها الاصلية و صيرورتها غلطا لان البدل كاشف عن الملفوظ .

ولافرق بين مصطلحات الكتاب من الكوفية والعربية والفارسية لصدق الاسم على جميعها كما انه لافرق فى المجتمع منها والمتفرق كالآيات المكتوبة فى الكتب الفقهية و كتب الاحاديث .

و اما المصنوع بالمقراض فان كان المقرو هوالباقى من القرطاس اوغيره فلا اشكال فى حرمة مسه وان كان المقروهوالمأخوذ فالكاشف هوما يخلوعن القرطاس والباقى بمنزلـة البياض من السواد المكتوب فلا حرمة فى مسه لعدم كونـه قرآنا

واما المصنوع بالخياطة والنسج فكالقسم الاول من المصنوع بالمقراض .

و اما المكتوب فى الدرهم فان كان كالقسم الاول من المصنوع بالمقراض بان يحك اطراف المقرو ليكون الباقى منه قرانا فيحرم مسه وان كان المحكوك هو القران والباقى فى اطراف المحكوك كالبياض من السواد فالممسوس ليس من القرآن الان يمس قعر المحكوك وهو نادر وينبغى ان يحمل خبر محمد بن مسلم حيث قال سئلته هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب الحديث على كون الدرهم محكوكا بحيث يكون الباقى كالبياض من السواد اوبان الاخذ لايلازم المس واما ما يحدث عن تقطر الارض وسفيان الرياح فليس من القرآن بل من تركيبات الواهمة وتوهماتها وان لم تكن توهما صرفاً .

واما المشتركات فيتوقف حرمة مسها على طرو" عنوان القرآن عليه المتوقف على القصد ومع الشك يجرى اصالة عدم كونها قرآناً .

وفروع هذا الباب كثيرة لايمكن احصائها فعليك حفظ المعيار والمناط اعنى تحقق عنوان القرآن ومسه .

ثم ان مقتضى ماعرفت من شرطية الطهارة بصحة الصلوة ووجوب ابقاء الشرط الى آخر المشروط وناقضيته البول للطهارة على الاطلاق عدم قدرة من به السلس اعنى الداء الموجبة لضعف قوة امساك البول بحيث ليقطر و يخرج منه على التدريج اتيان الصلوة الصحيحة ضرورة ان البول موجب لنقض الطهارة و حدوث الحدث المانع فالقاعدة الاولية يقتضى عدم تنجز الصلوة عليه لعدم قدرته شرعاً مع ناقضيته البول واشتراط الطهارة و مانعية الحدث الا" ان الاجماع قام على وجوب الصلوة عليه منجزاً وعدم العمل بالقاعدة كما ان الاخبار دلت على تنجز الصلوة عليه فلابد من ثبوت تصرف من الشارع فى مرحلة من المراحل من ناقضيته البول واشتراط الطهارة ومانعية الحدث يمنع من جريان القاعدة اويجعل خروج البول كعدمه.

ويظهر من صحيحة حريز بن عبدالله عن ابى عبدالله عليه السلام التصرف فى مرحلة الخروج مع تعليمات مذكورة فيها فجعل الخروج كالعدم مع العمل بتلك التعليمات

حيث قال عليه السلام اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان في الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطناً ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين الصلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر وتعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح فترى ظهور الصحيحة في تنزيل اخذ الكيس و ادخال الذكر فيه منزلة عدم خروج البول و جعل باطن الكيس كباطن الذكر وجعل الخروج في الكيس كالعدم فالمكلف المبتلى بالسلس بعد العمل بتعليم الامام طاهر من الاخباث مطهر من الاحداث تنزيلا وليس هذا التعليم والحكم بصلوة العامل به من باب الاكتفاء بالبدل عن المبدل منه من باب الضرورة او الاكتفاء بالناقص عن الكامل كذلك بل من باب تنزيل خروج الناقض في الظاهر منزلة عدم الخروج بتنزيل الظاهر منزلة الباطن .

فحينئذ يبقى اثر الطهارة السابقة تنزيلا ولا يرتفع عنوان المطهر عن الشخص العامل بالتعليم فلا يتوجه اليه خطاب **اغسلوا وجوهكم** الخ لان المخاطبين بهذا الخطاب هم المحدثين اجماعا لان الغسلتين والمسحتين لاجل تحصيل الطهارة وهى حاصلة له تنزيلا وليس من باب الضرورة المتقدرة بقدرها وان كان هذا التعليم والتنزيل لاجل الضرورة ويظهر اثر تقدير الضرورة بقدرها عند ارتفاع السلس بعد الوضوء وقبل الصلوة مع تقطر قطرة او اكثر اوفى اثناء الوضوء .

و قيل يتوضأ لكل صلوة لعموم مـا دل على ناقضية البول والضرورة تقدر بقدرها فيقتصر على الصلوة الواحدة وما دل على الامر بالوضوء عند القيام الى الصلاة خرج ما خرج وبقى الباقي ولانه ان اقتضى تكرير الحدث ايجاب الطهارة فهو المطلوب والا فلا يقتضى في المستحاضة لكونه تكريرا واللازم باطل فالملزوم مثله .

وفيه ان عموم ما دل على ناقضيته البول يقتضى عدم تنجز المشروط بالطهارة على المكلف لعدم امكان تحصيل الطهارة له وقام الاجماع على عدم شمول العموم المبتلى بالسلس تنجز الصلوة عليه اجماعاً والاخبار الواردة لبيان وظيفته دالة ايضاً على رفع اليد عن مقتضى العموم وليس فيها ما يدل على وجوب التوضأ لكل صلوة

والامر بالوضوء عند القيام الى الصلوة انما هولتحصيل الطهارة الغير الممكنة في المقام ضرورة ان الشرط لصحة الصلاة هوالطهارة الحاصلة من الافعال لانفس الافعال فالممكن ليس بشرط والشرط ليس بممكن وتقدر الضرورة بقدرها انما يستدل به اذا لم يرد في الشرع كيفية عمل المضطر عند الاضطرار وقد ورد في الصحيحة كيفية علاج الاضطرار حيث جعل الكيس بمنزلة الباطن والخروج بمنزلة عدم الخروج كي يترتب عليه بقاء الطهارة وعدم انتقاضها .

وتنظير المقام بحكم المستحاضة قياس ليس من مذهب الامامية ضرورة امكان خصوصية في المستحاضة مفقودة في السلس .

وقيل يصلي بوضوء واحد صلاة الى ان يحدث حدث آخر محتجاً بموثقة سماعة المضمرة المروية في التهذيب قال سئلته عن رجل اجده يقطر من فرجه اما دم واما غيره قال فليصنع خريطة وليتوضأ وليصل فانما ذلك بلاء ابتلى به فلايعيدن الآ من الحدث الذي يتوضأ منه .

وانت خبيران مضمرة سماعة لايكافؤ صحيحة حريز مع ان المضمرة لاينافي الصحيحة لان صنع الخريطة عبارة عن اخذ الكيس وقوله لايعيدن الخ مجمل يبينه صحيحة حريز كما ان صنع الخريطة ايضا كذلك و اما حسنة منصور بن حازم عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت لابي عبدالله عليه السلام الرجل يقطر منه البول ولايقدر على حبسه فقال اذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر يجعل خريطة فهي ايضا لاينافي الصحيحة لان جعل الخريطة لاينافي الجمع بين الصلوتين و قوله عليه السلام فالله اولى بالعذر يشمل الحدث والخبث والمقصود ان العاجز عن حبس البول ليس عليه ذنب بالنسبة الى الحدث والخبث وهذا امروراً علاج الحدث والخبث .

واما رواية الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام سئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلى مشتمل على بعض ما في الصحيحة فلامنافات بينهما .

والحاصل ان تقطير البول اذا كان بحيث لايسع الفرج بين القطرات فعل الصلاة جامعة لشرائط الصحة فاقدة للموانع فالاصل الاول يقتضي عدم تنجزها على

المكلف الا ان الشارع جعل اتحاد الكيس بمنزلة عدم الخروج بجعل كيسه كباطنه لكن هذا التنزيل بالنسبة الى الصلوتين بتأخر الاولى وتعجيل الثانية والاكتفاء باذان واحد واقامتين فلاتأثير للتنزيل فى غيرهذه الكيفية فتبطل فى صورة التخلف عن هذا التعليم اذازيد فى طول مدته فالاخبار الواردة فى الباب ناظرة الى ما بيناه الاان صحيحة حريز بينت تمام خصوصيات الحكم و بقية الاخبارا كتفى ببعضها ولاتنافى بينها .

واما خبرعبدالرحمن حيث قال كتبت الى ابى الحسن فى خصى يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل قال يتوضأ ثم ينضح ثوبه فى النهار مرة فبيان لعلاج الحدث والخبث فقوله توضأ مجمل يبينه صحيحة حريز ونضح الثوب فى النهار مرة بيان لعلاج رفع المانع فنضح الثوب فى النهار مرة قائم مقام غسله عند كل صلوة فاكتفى بالناقص عن التام .

و بهذا البيان يظهر لك انه لابد من حمل قوله عليه السلام فى ذيل موثقة سماعة ولايعيدن الا من الحدث الذى يتوضأ منه الى الاحداث غير البول والبول الذى يخرج منه مع التخلف عن الكيفية المذكورة فلوابطأ عن اتيان العصر بعد الظهر بما يزيد عن مقدار الاقامة وجب التجديد ولوكان الزايد هولاجل الاذان .

واما المبطون فان وسعه اتيان الصلوة والوضوء بين الحدثين ولو بحذف المندوبات والاكتفاء باقل الواجب وجب عليه الوضوء والصلاة بينهما و مع عدم الوسعة كذلك يتوضأ فى اثناء الصلاة ويبنى على صلاته لموثقة محمد بن مسلم اوصحيحته قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن المبطون فقال يبنى على صلوته وهى ان كانت مطلقة الاانه يجب حملها على صورة عدم السعة ضرورة ان البناء على الصلاة والتطهير فى اثنائها من وظائف المضطر ولايضطر من وسعه اتيان الصلاة مع الطهارة ولذا قيد ابوجعفر عليه السلام فى الصحيحة الاخرى لمحمد بن مسلم صاحب البطن الغالب حيث قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع فى صلاته فيتم مابقى و هذا العلاج فى صورة امكان اتيان الصلاة مع الطهارة ولومتجزأ لان الامر بالوضوء والرجوع فى الصلاة وتتميم

مابقى بوقوع الصلوة مع الطهارة و هذا يتصور اذا كان بين الاحداث مهلة يمكن ايقاع بعض الصلوة فيه واما مع استمرار الحدث اووجود مهلة لايزيد عن زمان الوضوء فلا اثر للوضوء لعدم الفرق بين الحدث بعد الوضوء وبينه قبله فى المانعية فحينئذ يتوضأ لكل صلوة وضوءاً اويستمر ولايجدد الوضوء اويجمع بين الصلوتين بوضوء واحد وجوه لكل منها وجه فالاول للامر بالوضوء عند القيام الى الصلوة والثانى لعدم تأثير الوضوء فى الطهارة التى هوالشرط والثالث لما ورد فى السلس اعنى صحيحة حريز والاول احوط ثم الثالث والاحوط منهما الوضوء لكل صلوة والاعادة فى الوقت مع فرض البرء فيه والقضاء فى خارج الوقت بعد البرء لما بينا سابقا من ان الاصل الاولى هوعدم تنجز الوجوب و عدم ورود نص للعلاج فى هذا الفرض .

و من هنا يظهر حكم من يستمر به الحدث غير السلس والبطن فيحتاط بعد الوضوء لكل صلوة بالاعادة والقضاء فى الوقت والخارج بل هو يحتاط هذاالاحتياط مع عدم الاستمرار وامكان اتيان الصلوة مع الطهارة بتجديدها فى الاثناء والوضوء لكل صلوة اوالجمع لما عرفت من ان مقتضى اشتراط الطهارة فىصحة الصلوة عدم تنجز الوجوب مع فقدها ولميردفىالشرع مايبين حكم غيرالسلس والبطن وورود العلاج فيهما لايفيد فى غيرهما لان القياس ليس من مذهب الامامية

واما سنن الوضوء فهى امور.

منها السواك وهو امر مطلوب محبوب فى الشرع بالاصالة من غير ملاحظة اقترانه لعبادة من العبادات لما فيه من الخصال الممدوحة من تطهير الفم و تجلية البصر وترضيه الرحمن وتبيض الاسنان وشد اللثة وتشتهى الطعام والاذهاب بالبلغم والازدياد فىالحفظ وتضعيف الحسنات وتفريح الملائكة وإذعابه بالحفر اى صفرة الاسنان فلاجل تلك الخواص صارمنالمندوبات والسنن ذاتاً ويزيد فىاستحبابه مع اقترانهبالوضوء وعندقرائة القرآن وعندالصلوة.

لقول النبى ﷺ فى وصية لاميرالمؤمنين و عليك بالسواك عند كل وضوء

وروى الصدوق عن النبى صلى الله عليه وآله قال لعلى عليه السلام ياعلى عليك بالسواك عند وضوء كل صلوة و فى المقنع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله فى وصيته لامير المؤمنين عليه السلام عليك بالسواك عند وضوء كل صلاة وعن محمد بن اسماعيل رفعه الى ابى عبدالله فى وصية النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام قال عليك بالسواك لكل وضوء و كذلك فى مرفوعة ابراهيم بن عمر اليمانى قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام فى وصية عليك بالسواك عند كل وضوء والاخبار فى استحباب السواك كثيرة تدل على استحبابه عند الوضوء والصلاة وقرائة القرآن وفى السحر وعند القيام من النوم .

ومع هذه التأكيدات فهو مستحب ليس بواجب لقول النبى صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة وفى رواية اخرى لولا اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة والمراد بالامر فى الروايتين هو ما كان على وجه الوجوب لثبوت الاستحباب .

ومعنى استحبابه عند الوضوء توفيره لثوابه وتكميله للطهارة المنتزعة عنه ولذا قال صلى الله عليه وآله السواك شطر الوضوء ولو نسى قبل الوضوء يستاك بعده لان معلى بن خنيس روى عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت ارايت ان نسى حتى يتوضأ قال يستاك ثم تمضمض ثلث مرات فيستحب المضمضة ثلثاً للناسى بعد السواك .

ومنها وضع الاناء على اليمين والظاهر انه من الاداب التى يتوسل بها الى تسهيل امر الوضوء وتيسيره اوتيسر مندوب من مندوباته كالاغتراف باليمين وهذا المقدار كاف لاستحبابه على انه روى عن النبى صلى الله عليه وآله ان الله يحب المتيامن فى كل شىء لكن الظاهر ان المراد بكل شىء هو الاشياء الشريفة فلاينافى ما ورد من كراهة التيامن فى الاشياء الخسيسة وافضلية التياسر فيها ومقتضى التعليل اختصاص استحبابه اذا كانت الاناء مما يمكن الاغتراف منها بحيث لايحتاج اخذ الماء الى الصب والافينعكس الامر فيستحب وضعها على اليسار ليصب باليسرى على اليمنى ولاينافى ما ورد فى بعض الاخبار من وضع الاناء بين يديه لانه يكفى فى التسهيل اقربية الاناء من اليمين ويصدق بين يديه على جانب اليمين من القدام ولافرق فى هذا الحكم بين الاناء التى

يمكن الاغتراف منها وبين الحوض والنهر اما على محبوبيـة التيامن فى الاشياء الشريفة و اما على كون الحوض والنهر كالاناء فى كون جعلهما على اليمين اسهل للوضوء اوعلى الامرين .

ومنها الاغتراف باليمين لان الوضوء فعل شريف يناسب اليمين ولما ورد انه صلى الله عليه وآله يحب التيامن فى طهوره وشغله وشأنه كله ولبعض الوضوئات البيانية ولقوله عليه السلام فى حكاية وضوء رسول‌الله صلى الله عليه وآله فى العرش انه يلقى الماء بيمينه فلاجل ذلك صار الوضوء باليمين ولكن فى غيرواحد من الاخبار الاغتراف باليسرى لغسل اليمنى و يحتمل ان يكون ذلك لبيان الجواز او لتقديم الاسهل فيدل على ان استحباب الاغتراف باليمنى يختص لغسل الوجه واليسرى و اما الاغتراف لغسل اليمنى فيتلخير بين اليسرى لكونه اسهل وبين اليمنى بادارته الى اليسرى لشرافة اليمنى .

ومنها التسميه ورجحانها من ابده البديهيات فى شرع الاسلام لكل امرذى شان حتى ورد ان ما لم يبدء بالتسمية هوالابتر مضافا الى انها زاجرة للشياطين و دافعة لوسا وسهم الموجبة للنقص فى العبادة .

وفى مرسلة ابن ابى‌عمير عن ابى‌عبدالله عليه السلام قال اذاسميت فى الوضوء طهر جسدك كله واذا لم‌تسم لم‌يطهرمن جسدك الاما مرعليه‌الماء وطهارةالجسد كله كناية عن كمال الوضوء ووصوله مرتبة الغسل بالنسبة الى الثواب وروى عيص بن القاسم عن ابى‌عبدالله عليه السلام قال من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفى رواية علاء من فضيل عن ابى‌عبدالله اذا توضأ احدكم ولم يسم كان للشيطان فى وضوئه شرك الحديث والاخبار فى هذالمعنى كثيرة غاية الكثرة .

واما ما فى مرسلة ابن‌ابى‌عمير عن ابى‌عبدالله عليه السلام قال ان رجلا توضأ وصلى فقال له رسول‌الله صلى الله عليه وآله اعد وضوئك وصلوتك ففعل فتوضأ وصلى فقال‌له النبى صلى الله عليه وآله اعد وضوئك وصلوتك ففعل وتوضأ وصلى فقال له النبى صلى الله عليه وآله اعد وضوئك وصلوتك فاتى اميرالمؤمنين عليه السلام فشكا ذلك اليه فقال له هل سميت حيث‌توضأت قال‌لاقال

سم على وضوئك فسمي وتوضأ وصلى فاتى النبى صلى الله عليه وآله فلم يامره ان يعيد .

فليس مما يناسب شأن النبى صلى الله عليه وآله ولاالمعروف من اخلاقه صلى الله عليه وآله فكيف يأمر الرجل باعادة الوضوء والصلاة لاجل نقص فى وضوئه ولايبين له ما يوجب الاعادة ولايهديه الى رفع النقص واتيان مايوجب كمال الوضوء وشانه بيان الاحكام والهداية اليها اللهم الا ان يكون فى ذلك مصلحة لانهتدى بها .

واما الحمل على النية كما فعله الشيخ قده ففى غاية البعد لان اميرالمؤمنين عليه السلام قال له هل سميت حيث توضأت وقد مر فى مبحث النية ما يرشدك الى بعد هذاالحمل واما الحمل على الاستحباب كما فعله صاحب الوسائل فليس باقرب من حمل الشيخ و كذلك احتمال كون الحكم منسوخاً .

والحاصل ان استحباب التسمية ممالايحتاج ثبوته الى دليل لانه من البديهيات فى الاسلام و اما القول بالوجوب بمعنى دخلها فى انتزاع الطهارة من الافعال و بطلانها بتركها عمدا فلا نعرف به قائلا من الامامية بل قال به احد من العامة مستنداً الى قول النبى صلى الله عليه وآله لاصلاة لمن لاوضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر الاسم عليه ولا دلالة فيه لان المراد من النفى نفى الفضيلة والكمال ان صحت الرواية و قول الصادق عليه السلام اذا سميت فى الوضوء طهرجسدك كله واذا لم تسم لم يطهر من جسدك الا ما مرعليه الماء وفى رواية اخرى ومن لم يسم لم يطهرمن جسده الا ما اصابه الماء يرشدك الى عدم الوجوب ضرورة انه لووجبت لم يطهرشيء من الجسد.

واما صورة التسمية ما رواه زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا وضعت يدك فى الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين فاذافرغت فقل والحمدلله رب العالمين والظاهر ان هذه الكيفية لايمنع من مشروعية كيفية اخرى فانها لايقيد الاطلاقات بل هى مصداق من مصاديق مفهوم التسمية ويظهرمن قوله عليه السلام فاذافرغت الخ استحباب الحمد بعد الوضوء ولكن رواية معوية بن عمار حاكية عن استحبابه عندالشروع حيث قال ابوعبدالله فاذاتوضات فقل اشهدان لااله الاالله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين والحمد لله رب العالمين

ولامنافات بين الروايتين .

ومنها الدعاء بالمأثور روى ابوجعفر محمد بن بابويه قال كان اميرالمؤمنين اذا توضأ قال بسم الله وبالله وخير الاسماء لله و اكبر الاسماء لله وقاهر لمن فى السماء وقاهر لمن فى الارض الحمدلله الذى جعل من الماء كل شىء حى واحيى قلبى بالايمان اللهم تب على وطهرنى واقض لى بالحسنى وارنى كل الذى احب وافتح لى بالخيرات من عندك ياسميع الدعاء .

وروى فى الخصال باسناده الاتى عن على فى حديث الاربعمائة قال لايتوضؤ الرجل حتى يسمي يقول قبل ان يمس الماء بسم الله وبالله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين فاذا فرغ من طهوره قال اشهد ان لااله الاالله وحده لاشريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وآله فعندها يستحق المغفرة وبالتأمل فى الاخبار الواردة فى المقام يظهر ان محل التسمية هو قبل الشروع وعند الشروع واما الحمد فمن اول الشروع الى الفراغ وبعد الفراغ .

وكذا الدعاء بل الدعاء بالمأثور يستحب عند النظر الى الماء وعند الاستنجاء والمضمضة والاستنشاق وغسل الاعضاء ومسحها روى ثقة الاسلام اعلى الله فى الفردوس مقامه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن قاسم الخزاز عن عبدالرحمن بن كثير عن ابى عبدالله عليه السلام قال بينا اميرالمؤمنين عليه السلام قاعد ومعه ابنه محمد اذ قال يا محمد ايتنى باناء من ماء فاتاه به فصبه بيده اليمنى على يده اليسرى ثم قال الحمدلله الذى جعل الماء طهوراً ولم يجعله نجساً ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتى وحرمها على النار ثم استنشق فقال اللهم لاتحرم على ريح الجنة واجعلنى ممن يشم ريحها وطيبها وريحانها ثم تمضمض فقال عليه السلام اللهم انطق لسانى بذكرك واجعلنى ممن ترضى عنه ثم غسل وجهه فقال عليه السلام اللهم بيض وجهى يوم تسود فيه الوجوه ولاتسود وجهى يوم تبيض فيه الوجوه ثم غسل يمينه فقال عليه السلام اللهم اعطنى كتابى بيمينى والخلد فى الجنان بيسارى ثم غسل شماله فقال اللهم لاتعطنى كتابى بشمالى ولاتجعلها مغلولة الى عنقى واعوذبك من مقطعات النيران ثم مسح رأسه فقال عليه السلام اللهم

غشني رحمتك و بركاتك وعفوك ثم مسح على رجليه فقال عليه السلام اللهم ثبت على الصراط يوم تزل فيه الاقدام واجعل سعيي فيما يرضيك عني ثم التفت الى محمد فقال يامحمد من توضأ بمثل ماتوضات وقال مثل ماقلت خلق الله له من كل قطرة ملكا يقدسه ويسبحه ويكبره و يهلّله ويكتب له ثواب ذلك والاخبار كثيرة فى هذالباب و فيما ذكرناه كفاية لمن اراد ان يتذكر .

ومنها غسل اليد من النوم مرة و كذا من البول ومن الغائط مرتين قبل الاغتراف ووجهه احتمال تنجسها فى هذه الموارد .

كما يشعر به رواية عبدالكريم بن عتبة الهاشمى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لايدرى حيث باتت يده فليغسلها فعلل عليه السلام غسلها وعدم ادخالها فى الماء بعدم علمه ببيتوتة اليد لان مع عدم العلم يتحقق الاحتمال واحتج احمد على ما حكى عنه بقوله عليه السلام اى النبى صلى الله عليه وآله اذا استيقظ احد من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها الاناء ثلثاً فان احدكم لايدرى اين باتت يده و لفظ ثلثاً ليس فى روايات الخاصة عند اليقظة ولايدل على الوجوب لتعليله صلى الله عليه وآله بعدم العلم و قوله صلى الله عليه وآله فليغسل يده كقول الصادق فليغسلها يدل على الاستحباب المؤكد لمكان التعليل .

وروى حريز عن ابى جعفر عليه السلام قال يغسل الرجل يده من النوم مرة و من الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثاً واعتبار المرتين فى البول فى صورة اجتماعه مع الغائط لان الحلبى اعنى عبيدالله بن على قال سئلته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها فى الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة و يحتمل قويا افضلية المرتين فى البول وقال محمد بن على بن الحسين قال الصادق عليه السلام اغسل يدك من البول مرة ومن الغايط مرتين ومن الجنابة ثلثاً .

ومنها المضمضة والاستنشاق وهما امران مندوبان محبوبان لما فيهما من الخواص مع قطع النظر عن اقترانهما مع الوضوء لانهما طهوران للفم والانف والسعوط مصححة للرأس وتنقية للبدن و سائر اوجاع الرأس و لاشتمالهما على الخواص الكثيرة صارا من السنة ولولم يكن فيهما سواء كونهما منفرة للشيطان لعنه الله لكفى فی كونهما من المندوب .

روى ابن بابويه (ره) باسناده عن السكونى عن جعفر عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليبالغ احدكم فی المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم و منفرة للشيطان ولعل هذا هو السبب لاستحبابهما عند الوضوء فان اكثر المستحبات بل كلها لرغم انف الشيطان الخبيث و تبعيده والاخبار فی استحبابهما كثيرة مذكورة فی محالها وليسابوا جبين ولايعاد بتركهما الصلوة ولذا ورد اخبار اخر تدل على عدم وجوبهما وعدم كونهما من الوضوء روى ابو بكر الحضرمی عن ابی عبدالله عليه السلام قال ليس عليك مضمضة ولا استنشاق لانهما من الجوف و يقرب من هذه الرواية رواية ابی بصير عن ابی عبدالله عليه السلام .

واما رواية زرارة عن ابی جعفر قال ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولاسنة انما عليك ان يغسل ما ظهر فمفادها انهما ليسا من الاجزاء الواجبة ولاالمندوبة يدل عليه قوله عليه السلام انما عليك ان تغسل ما ظهر وحمل الشيخ السنة على السنة لايجوز تركها وقال صاحب الوسائل مراده بالسنة ما علم وجوبه بالسنة وهو معنى مستعمل فيه لفظ السنة فی الاحاديث وحكى عن اسحق واحمد القول بوجوب المضمضة والاستنشاق لما روت عايشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال المضمضة والاستنشاق من الوضوء لابد منه والقرآن يدل على جعل هذا الحديث لانه تعالى قال **اذاقمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق** فابتدء بغسل الوجه بعد القيام ولم يذكر بينهما شيئاً .

واما رواية ابی بصير قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عنهما فقال هما من الوضوء فان نسيتهما فلاتعد فيمكن ان تكون تقية لانها موافقة لرواية عايشة فی بعض الوجوه

ويمكن ان يكون المراد منها كونهما من مستحبات الوضوء ولذا نهى عن الاعادة .

والحاصل ان الاخبار الدالة على عدم كونهما من الوضوء محمولة على عدم كونهما من اجزاء الوضوء بحيث يبطل الوضوء تركهما .

واما تثليثهما فقد اشتهر بين المتأخرين من الاصحاب و قال صاحب المدارك قده ولم اقف له على شاهد بعد ما قال وقد اشتهر بين المتاخرين استحباب كونهما بثلث اكف وثلث اكف وانه مع اعواز الماء يكفى الكف الواحدة وقال وحيد عصره فى تعليقاته على المدارك وفيما كتب امير المؤمنين عليه صلوات المصلين الى اهل مصر مع محمد بن ابى بكر المضمضة ثلثاً والاستنشاق ثلثاً وفى كشف الغمه ان الكاظم عليه السلام كتب الى على بن يقطين تمضمض ثلثاً ثم استنشق ثلثاً و تغسل وجهك ثلثاً الى ان قال ثم كتب توضا كما امر الله تعالى اغسل وجهك واحدة فريضة و اخرى اسباغاً و كذلك اليدين الى المرفقين وامسح مقدم رأسك وظاهر قدميك بفضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك فان تغير خصوص غسل الوجه واليدين وابقاء المضمضة والاستنشاق بحالهما دليل على استحباب التثليث كما افتى به الاصحاب وفيهما افاده قده كفاية للاستشهاد على التثليث .

ثم قال بعد ذلك وفى الكافى عن الصادق عليه السلام فيمن نسى الاستياك قال يستاك ثم يتمضمض ثلث مرات وفى الفقه الرضوى وقد روى ان يتمضمض و يستنشق ثلثاً و روى مرة مرة يجزيه و قال الافضل الثلثة انتهى و فى الاستدلال بهما تأمل لان الاولى اخص من المدعى لورودها فيمن يستاك بعد النسيان والثانية لاحجية فيها لعدم ثبوت حجية الكتاب .

واما تقديم احدهما على الاخر فالظاهر من الاخبار التخيير لما مر من وضوء امير المؤمنين من البدئة بالاستنشاق ومن قول الكاظم من الابتداء بالمضمضة ولو كان لتقديم احدهما رجحان لما وقع الاختلاف فى الاخبار .

وقال صاحب المدارك واشترط جماعة من الاصحاب تقديم المضمضة اولا وصرحوا باستحباب اعادة الاستنشاق مع العكس وقرب العلامة (ره) فى النهاية جواز الجمع

بينهما بان يتمضمض مرة ثم يستنشق مرة وهكذا ثلثاً والكل حسن و من العجيب استحسانه قده هنا واعترافة بعدم الوقوف على الشاهد له فيما مر ولايخفى على المتامل ان الامر بالعكس .

وذهب ابن ابى عقيل رضوان الله عليه الى انهما ليسا عند آل الرسول صلى الله عليه وآله بفرض ولاسنة واحتج بصحيحة زرارة حيث قال قال ابو جعفر عليه السلام المضمضة والاستنشاق ليسا من الوضوء ورواية ابو بكر الحضرمى عن ابى عبدالله عليه السلام قال ليس عليك استنشاق ولامضمضة لانهما من الجوف و عن زرارة عن ابى جعفر قال ليس المضمضة والاستنشاق بفريضة ولاسنة انما عليك ان تغسل ما ظهر وقدمر ان المراد من نحو هذه الاخبار عدم كونهما من افعال الوضوء لاختصاصها بالغسلتين والمسحتين ولاينفى استحبابهما ولايعارض ما دل على الاستحباب .

ومنها ابتداء الرجل بظاهر ذراعيه و ابتداء المرئة بباطنهما لقول الرضا عليه السلام فى رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع فرض الله على النساء فى الوضوء ان يبدان بباطن اذرعهن وفى الرجال بظاهر الذراع .

و دلالته على الاستحباب يتوقف على اخراج لفظ فرض عن ظاهره و جعله بمعنى التقدير ثم تطبيق التقدير على الاستحباب لانه اعم من الوجوب والاستحباب والا فظاهر فرض الله على النساء ايجابه تعالى عليهن ولا شاهد لهذا التصرف كما انه لاداعى له لامكان ارادة المعنى الحقيقى وعدم ما يمنع منها الا ان يقال ان المانع منها قيام الاجماع على عدم الوجوب .

وعلى كل حال فلادلالة فى الرواية على انعكاس الامر فى الرجل والمرئة فى الغسلة الثانية فمن يقول بشمول الاطلاق كلتا الغسلتين عليه ان يعمم الاستحباب عليهما كما قال فى الذكرى ان الرواية مطلقة فى الغسلتين واكثر الاصحاب لم يفرقوا بين الاولى والثانية و من لم يفهم اطلاق الرواية بالنسبة الى الغسلة الثانية فعليه حصر الاستحباب فى الغسلة الاولى والتخيير فى الثانية بين الظهر والبطن لاقتضائه الاصل الاولى واما ترجيح العكس فى الثانية التفاتاً الى انها لاجل الاسباغ والاختلاف

فى البدئة بين الاولى والثانية اقرب الى تحصيل الاسباغ فهواثبات للحكم الشرعى بالاعتبار العقلى ولاسرح للعقل فى الشرعيات مع ان الغسلة الثانية ليس لها معنى لان الاسباغ يحصل بالغرفتين و ما ورد فى الاخبار ان الوضوء مثنى مثنى انما هو بالنسبة الى الغرفة لا الغسلة لان الزايد عن الغسلة الاولى ليس من الوضوء وغسل اليداليسرى مرتين يوجب بطلان مسح الراس والرجلين ضرورة ان الغسلة الثانية بعد تحقق الغسلة الاولى ليس من الوضوء لعدم الاحتياج اليها فمائها ليس من ماء الوضوء بل يكون ماءاً جديداً يبطل الوضوء ولوقيل ان الثانية لاجل الاسباغ قلنا ان الاسباغ يتحقق بالغرفتين ولايحتاج الى الغسلتين بل المتامل فى امرالوضوء والاخبار الواردة فيه لا يخفى عليه ان الاسباغ يتحقق بدون تكرر الغرفة لان المراد منه هوتكميل الوضوء بحيث لايتوجه اليه نقص وهو يحصل من غير تعدّد فى الغرفةلان رسول اللهصلى اللهعليهو آله امره الله باسباغ الوضوء مع ان وضوئه صلى الله عليه وآله ما كان الا مرة مرة .

روى محمد بن على بن الحسين رحمه‌الله قال قال الصادق عليه‌السلام والله ماكان وضوء رسول الله الا مرة مرة قال وتوضأ النبى صلى الله عليه وآله مرة مرة فقال هذا وضوء لايقبل الله الصلوة الا به وسئل عبدالكريم بن عمرواباعبدالله عليه‌السلام عن الوضوء فقال ما كان وضوء على الامرة مرة وكان عليه‌السلام ممن يسبغ الوضوء ويدل على ان المراد من المرة هى الغرفة صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه‌السلام ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى .

و اما مرسلة ابى جعفر الاحول عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع رسول الله للناس اثنتين اثنتين فمحمول على الانكار لاالاخبار فمفادها انه لايمكن تجاوز رسول الله عما حده الله .

و اما مرسلة عمرو بن ابى المقدام قال حدثنى من سمع اباعبدالله يقول انّى لاعجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنتين اثنتين وقدتوضأ رسول الله اثنتين اثنتين فمفادها

ان الوضوء غسلتان ومسحتان لا انه غسلات ثلاث ومسحة فتعجب الامام انما هو من المخالفين القائلين بوجوب غسل الرجل .

واما ما ورد من ان الوضوء مثنى مثنى كرواية صفوان ورواية معوية بن وهب فهو مما شات مع العامة لانهم ينكرون الوحدة غاية الانكار ويمكن ان يكون لاجل ضعف المتوضأ بحيث لايرى الاسباغ من دون تثنية الغرفة كما ورد عن الرضا عليه السلام ان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ ويمكن حمل مرسلة الاحول على ذلك ولذا قال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله للناس اثنتين اثنتين .

والحاصل ان فريضة الوضوء لكل عضو غرفة واحدة وليس من تعدد الغسلة ذكر فی الاخبار و اسباغ الوضوء لا يتوقف على تعدد الغرفـة ايضاً لما عرفت من اسباغ النبی صلى الله عليه وآله بغير تعدد الغرفة و كذلك اسباغ اميرالمؤمنين عليه السلام بل الاسباغ يتحقق بتوفير الماء مقدار ما يتيقن باستيعاب تمام العضوالمغسول فظهرمما بيناه ان تثنية الغرفة ليست بمستحبة لان المستحب كما فی صحيحة زرارة كون الوضوء بثلث غرفات والتاسی بالرسول يقتضی توحيد الغرفة لكل عضو والتوفير للاسباغ هذا لمن يقدر على الاسباغ بغير تعدد الغرفة واما من لايطمئن نفسه بغرفة واحدة ويعجز عن الاسباغ بغرفة واحدة فهويسبغ وضوئه بغرفتين .

ولذا ورد فی بعض الاخبار كمرسلة ابن ابی‌عمير عن ابی‌عبدالله عليه السلام ان الوضوء واحدة فرض واثنتان لاتوجروالثالث بدعة وفی‌بعضها ان من زاد عن‌اثنتين لم يوجر وفی بعضها من لم يستيقن ان واحدة من الوضوء تجزيه لم يوجر على الثنتين فاختلاف الاخبار لاجل اختلاف الاشخاص و مع كثرة الاخبار فی هذاالباب ليس خبرفيه من تعدد الغسلة عين ولااثرفلامعنى للبدئة بالظهراوالبطن فی‌الغسلة الثانيـة بل قول الرضا عليه السلام ان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ يدل على ان المراد تثنية الغرفة لان الغسلة قبل الاسباغ ليست بغسلة تامة وبعد الاسباغ لامعنى لكون الاثنتين اسباغاً .

ومنها ان يكون بمد من‌الماء بجميع غرفاته‌الواجبة والمستحبة وهی ثلث عشرة

غرفة اواربع عشرة غرفة اذاكان غسل اليدين مرتين ويدل عليه النبوى صلى الله عليه وآله الوضوء مد والغسل صاع وسيأتى بعدى اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتى والثابت على سنتى معنى فى حظيرة القدس .

وفى رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد و يغتسل بصاع والمد رطل و نصف والصاع ستة ارطال والظاهر ان المراد بالرطل المدنى و هو يزيد عن العراقى بنصفه فالمد رطلان وربع بالعراقى والرطل العراقى مائة وثلثون درهماً فيكون المد مائتان واثنان وتسعون درهماً ونصفاً وحيث ان الدرهم عبارة عن نصف المثقال الصيرفى وربع عشره فيكون المد بحسب المثقال الصيرفى مائة وثلثة وخمسون مثقالا ونصف مثقال وثمن نصفه كما يشهد به التأمل .

و بعبارة اخرى الدرهم عبارة عن احد وعشرين جزءاً من اربعين جزء من المثقال الصيرفى فيكون المد مائة وثلثة وخمسون مثقالا تسعة اجزاء من ستة عشر جزءاً من المثقال وتقسيم هذا المقدار على اربع عشرة غرفة تبلغ كل غرفة منها الى احد عشر مثقالا بنقيصة نصف جزء من ستة عشر جزءاً من المثقال ويظهر هذا بالتامل والتحديد بالمد يقتضى عدم استحباب ازيد منه و كذلك الا نقص بل الزايد يكون مكروها لما فيه من السرف لما روى من ان الله جل ذكره ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه .

ومنها فتح العينين عند غسل الوجه لما روى عن النبى صلى الله عليه وآله افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لاترى نار جهنم والامر بالفتح لايدل على استحباب ايصال الماء الى داخل العينين لعدم وجوب كونه توطئة له وان استلزمه فلاينافى حكم الشيخ ره بعدم استحباب ايصال الماء الى داخل العينين واحتجاجه بالاجماع .

واما صفق الوجه بالماء فما رواه الصدوق عليه الرحمة عن الصادق عليه السلام يكشف عن استحبابه حيث قال عليه السلام اذا توضأ الرجل صفق وجهه بالماء فانه ان كان نائماً استيقظ وان كان بردا لم يجد البرد وروى فى التهذيب عن السكونى عن جعفر عليه السلام قال قال رسول الله لاتضربوا وجوهكم بالماء اذا توضأتم ولكن شنوا الماء وظاهر هذه

الرواية ينافی السابقة الا ان الظاهر ان ضرب الوجه بالماء مغاير لصفقه به لان الصفق ظاهر فی ضرب الكف مع الماء والضرب بالماء ظاهر فی ضرب الماء من غير كف فلاتعارض بينهما واما ما روی فی قرب الاسناد عن ابی الحسن موسی عليه السلام فقال عليه السلام لايعمق فی الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما فمفاده عدم الاكتفاء باللطم وعدم لزوم التعمق فالمقصود رعاية الاقتصاد .

واما الاستقبال بالوضوء وان لم يكن فی اخبار الوضوء ما يدل علی استحبابه لكن عموم ما يدل علی افضلية الاستقبال يكشف عن فضله فی المقام كقولهم عليهم السلام افضل المجالس ما استقبل به القبلة قال الانصاری رضوان الله عليه و فی الذكری ايضاً لم اقف علی نص الاصحاب فی استحباب الاستقبال بالوضوء ولافی كراهة الكلام بغير الدعاء ولو اخذ الاول من قولهم عليهم السلام افضل المجالس ما استقبل به القبلة والثانی من منافاته للاذكار والدعوات امكن .

منها ابقاء بلل الوضوء الی ان يجف بنفسه والاصحاب عدّو امسح بلل الوضوء مكروها والاخبار مختلفة والظاهر ان ما يدل علی مسح الائمة عليهم السلام و امرهم به لاجل التقية لمداومة العامة علی المسح وقد جعل الرشد فی خلافهم وفی رواية محمد بن حمران عن ابی عبدالله عليه السلام دلالة علی الاستحباب قال من توضأ وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل كان له ثلثون حسنة فالزائد من الحسنة الواحدة بازاء ابقاء اثر الوضوء فالاولی جعل العنوان استحباب الابقاء لا كراهة المسح و يمكن جعل المسح مكروها مع الحكم باستحباب الابقاء لان المسح يشبه الرجوع عن فعل الوضوء فانه ابطال لاثره وموجب لنقص ثوابه وهو معنی الكراهة فی العبادات.

ويكره ايقاء الوضوء فی المسجد من حدث البول والغائط لرواية رفاعة سئل اباعبدالله عليه السلام عن الوضوء فی المسجد فكرّهه من البول والغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما عليهما السلام ان كان الحدث فی المسجد فلا بأس بالوضوء فی المسجد و كون الحدث فی المسجد قرينة علی انه من غير البول والغايط .

واما الاستعانة فی الوضوء فان كانت فی افعاله فقد مرّ حكمه وان كانت فی

المقدمات البعيدة بحيث لايعد المعين مشاركا فى العمل فلا باس به و ان كانت فى المقدمات القريبة بحيث يعد المعين مشاركا فيكون مكروهة لان معنى الكراهة فى العبادات هوقلة الثواب لا غير بمعنى ان ايقاعه مع الاستعانة لكراهتها يوجب النقص فى ثوابها هذا بالنسبة الى تحصيل الشرائط و اما بالنسبة الى رفع الموانع كرفع كم المتوضأ فيحتمل عدم الكراهة لعدم تأثيرعدم المانع فى وجود العمل بل المانع هو المؤثر فيمنع من وجوده و يحتمل الكراهة لان رفع المانع يؤثر فى وجود العمل لتوقفه عليه فهو كالشرط وهوالاظهر فى النظر .

واما ما يمنع من انتزاع الطهارة من الافعال فاما لايجابه الخلل فى الخلوص والقربة كالرياء وقد مر الكلام فى مبحث النية على حد الاشباع وذكرهاهنا لاجل كونها من الموانع .

و اما لفقد قابلية الماء الذى يتوضأ به لحدوث وصف فيه ينافى التطهير به كالنجاسة والمغصوبية اما لاولى فمانعيتها للانتزاع من ضروريات مذهب الامامية فلا ينبغى البحث فيها ضرورة ان الفاقد لصفة الطهارة لا يمكن تأثيرها فى التطهير وفى حكمها نجاسة اعضاء الوضوء من الممسوح والمغسول و انما ذهبنا الى مانعية النجاسة دون شرطية الطهارة منها لما عرفت مراراً ان الطهارة من الخبث امرعدمى لا اثر له .

وانما المؤثرهوالنجاسة التىهى امروجودى تمنع من تأثيرالافعال وانتزاع الطهارة فلو شك فى تنجس الماء الطاهر يجرى الاصل اعنى اصل عدم المانع .

ولوشك فى نجاسة احدى الانائين وعلم بان احديهما نجس والاخرى طاهر ولم يعرف الطاهر من النجس فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبرائة بعد اليقين بالاشتغال وجوب التوضأ باحديهما والصلاة عقيب الوضوء ثم تطهير الاعضاء بالاخرى والتوضأ بها والصلاة عقيب ذلك الوضوء حتى يتيقن باتيان ما فى الذمة اعنى الصلاة بالطهارة المائية ولكن روى سماعة عن ابىعبدالله عليه السلام رواية تدل على وجوب التيمم حيث قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل معه انائان فيهما ماء وقع فى احدهما قذر لا يدرى ايهما هو و ليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعاً و يتيمم و روى

عمار الساباطي عنه عليه السلام قال سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لايدرى ايهما هو وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعاً ويتيمم .

وهاتان الروايتان وان كان في طريقهما ضعف الا ان تقارب متنيهما بحسب الالفاظ مما يوجب اطمينان النفس بصدور مفادهما من الامام وكانهما في مجلس واحد لان سماعة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام و قال عمار سئل عن رجل معه اناءان فكان السائل هوسماعة .

واما الوضوء بالمائين على الترتيب المذكور وان كان موجباً لتحصيل اليقين بالصلاة بالطهارة المائية لكنه مستلزم لليقين بالصلاة من غيروضوء وهى ممنوعة في الشرع اشد المنع فالواجب حينئذ التيمم واما اهراق المائين فليس مما يجب عليه لانه كفاية عن كون كلتا الانائين في حكم النجس بل قد يحرم كما لو فرض هلاك نفس اوحيوان يجب حفظهما ولايمكن في صورة الاهراق .

وهذا الحكم جار فيما اذا كان اطراف الشبهة ازيد من الاثنين لان المحدث المتوضأ بالماء المتنجس في حكم المحدث والصلاة بهذالوضوء صلاة بغيروضوء حكما ما لم يتجاوز الشبهات واطرافهما عن حد الحصر ولم يطلق عليها بانها غير محصورة وحد الحصر ما لم يسكن النفس ولم يطمئن و بقى اضطرابه فلما بلغ الاطراف في الكثرة الى حد اطمئنت النفس لضعف احتمال النجاسة يطلق عليها انها غير محصورة لان الكثرة توجب ضعف الاحتمال في كل من الاطراف بحيث لايعتنى العقول السليمة عن الوسواس بذلك الاحتمال فهوكالعدم .

و اما الملاقى لاحد اطراف الشبهة المحصورة فياتى في محله انه كالملاقى ضرورة اتحادهما حكما فنقطع بالضرورة ان حكمه حكمه و ياتى ايضاً ان العلم الاجمالى يمنع من جريان الاصل في الملاقى بالكسر كما يمنع جريانه في الملاقى بالفتح فلايمكن الفرق بينهما في الحكم .

واما الثانية فمنعها لانتزاع الطهارة لاجل ان حصول الطهارة من فوائد الماء

وخواصه وفائدة الشيء ترجع الى مالك الشيء والغاصب لايمكن ان يرجع اليه فائدة المغصوب لعدم الربط بين الفائدة وبينه ولايقاس الطهارة على الفوائد القهرية للماء كنظافة ما يغسل بالماء المغصوب لان النظافة اثرذاتي للماء والذاتي لايتخلف واما الطهارة فهي اثرمجعول للماء لان انتزاع الطهارة من مجعولات صاحب الشرع الانور ولم يجعل في الشرع تأثير الماء هذا الاثر على الاطلاق بحيث يشمل المياه المغصوبة بل يستحيل ان يجعل الشارع ما يستفيد منه الغاصب لدنياه فضلا عن عقباه .

والحاصل ان الماء قسمين من الفوائد والخواص احدهما ذاتي والاخر مجعول تابع للجعل ويستحيل ان يجعل للمغصوب فائدة شرعية ترجع الى الغاصب فلامعنى لتأثير الماء المغصوب في وجود الطهارة التي من المجعولات الشرعية فلوتوضأ بالماء المغصوب اثم وبطل وضوئه ومعنى البطلان عدم انتزاع الطهارة منه .

و اما تطهير النجس به فمقتضى البيان السابق اعني عدم تأثير المغصوب في في المجعولات الشرعية عدم امكانه لان التطهير عن النجس وصف ثابت للماء في الشرع ولا يمكن جعل هذا الوصف من الشارع للمغصوب فلا يمكن ازالة النجاسة الحكمية بالماء واما ازالة اعيان النجاسات فمن آثاره الذاتية التي لايتخلف عنه فهي بمنزلة التنظيف .

نعم على القول بان ازالة النجاسة ليست الا رفعها عن المحل فتكون بمنزلة ازالة الوسخ .

فلو طهر آنية اوثوبا مثلا بالماء المغصوب اثم ولم يطهر وان حصلت النظافة لانها اثر ذاتي للماء .

ثم ان مقتضى ما بيناه عدم الفرق في هذا الحكم بين العالم والجاهل بالحكم بل الموضوع لان معذورية الجاهل في الموارد التي هومعذور فيها انما هي بالنسبة الى الاحكام التكليفية واثر العذر رفع العقاب والمؤاخذة عنه لانه لم يتجرء الى الله.

واما الاحكام الوضعية فوجودها تدور مدار وجود اسبابها وقد عرفت ان الماء

المغصوب لم يعط فى الشرع وصف المطهرية للحدث ولا للخبث فلوجهل بالغصبية وطهر به الخبث لم يا ثم ولم يطهر المتنجس .

والتراب كالماء فيهذه الاحكام قال العلامة قده فى التذكرة مسئلة لا يجوز الطهارة بالماء المغصوب مع العلم بالغصبية وكذ التيمم بالتراب المغصوب بالاجماع لانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه وهوقبيح عقلا ولافرق فى ذلك بين الطهارة عن الحدث اوالخبث لان المقتضى للقبح موجود فيهما استند قدس سره لقبح التصرف فى ملك الغير لعدم الجواز وسوى بين الطهارة عن الحدث وبينها عن الخبث فلوكان مراده قدس سره من عدم الجواز هوالحكم التكليفى اعنى حرمة التصرف فى ملك الغير وحصول الاثم به فلاوجـه لتخصيص الطهارتين بهذاالحكم بل لاوجه لايراده قده هذه المسئلة فى كتاب الطهارة لان محلها هو كتاب الغصب ولوكان مراده اعم من الحكم التكليفى والوضعى فلا وجه لتفريقه بين الطهارتين فى الحكم الوضعى فى الفروع التى رتبها على هذاالاصل حيث حكم بعدم ارتفاع الحدث بالماء المغصوب وارتفاع الخبث به قال قده بعد قوله موجود فيهما .

(فروع) الاول لوتوضأ المحدث اواغتسل الجنب اوالحائض اوالنفساء او من مس ميتاً بـه عالما بالغصب لم يرتفع حدثه لان التعبد بالمنهى عنـه قبيح فيبقى فى العهدة .

الثانى لوازال النجاسة بالماء المغصوب عن بدنه اوثوبه اجزأ وان فعل محرما ولايحتمل بطلان الصلاة مع بقاء الرطوبـة لانه كالاتلاف ففرق قده بين الطهارتين بنفى الاجزاء عن الاولى واثباته للثانية ويظهرمن استدلاله ان المانع من الاجزاء فى الاولى هو قبح التعبد بالمنهى عنه و ليس فى الثانيـة تعبد ولاينافى بطلانه لما بيناه من عدم رجوع فائدة المغصوب الى الغاصب و عدم كفايـة اطلاق الامر فى هذالموارد واستحالة ورود التجويز فى الشرع .

ولو اشتبه المباح او المملوك بالمغصوب فحكم المشتبه التكليفى حرمة التصرف ولواثم وتوضأ من المائين حصلت الطهارة من الماء المباح اوالمملوك لان

الاشتباه بالمغصوب لا يمنع عن تأثيره والنهى عن تصرف المشتبه لا يخرج المباح اوالمملوك عن حقيقتهما .

واما المضاف فالمعتصر من الاجسام منه قد عرفت فى صدر البحث انه ليس من افراد المياه واما لممتزج بغيره فحكمه يتبع الغالب من الممتزجين فعدم تأثير الاول لاجل عدم السبب اعنى المقتضى لالوجود المانع واما الثانى فهو ايضا كذلك مع وجود الماء فيه فى صورة غلبة غير الماء فهوليس بماء حكما .

ولو اشتبه الماء بالمعتصر من الاجسام يتوضؤ من المشتبهين لعدم ما يمنع من التوضؤ بهما فان التوضؤ لغير الماء لرجاء ان يكون ماءاً .

ولنختم مبحث الطهارة الصغرى ببيان موارد وجوبها واستحبابها .

فاعلم ان تحصيل الطهارة الصغرى لا يجب فى الشرع بالاصالة بمعنى انها لاتجب فى الشرع وجوبا يستحق المكلف العقاب بتركها بحسب اصل الشرع الاان يوجبها على نفسه بنذر اونحوه بل هى فى الشرع من المندوبات يعنى كون الشخص على الطهارة محبوب عند صاحب الشرع الانور فمعنى وجوب الطهارة اناطة صحة عبادة من العبادات عليها فوجوبها وجوب عقلى مقدمى بمعنى ان العاقل بعد ما ادرك ان صحة عبادة من العبادات منوطة بالطهارة و ان برائة ذمته لا يمكن الا بها يامره عقله انه يجب عليك تحصيل الطهارة و هذا معنى الوجوب العقلى المقدمى فالمصلى بغير طهارة معاقب لتركه الصلاة المأمور بها اعنى الصلاة مع الطهارة فالواجب هو الصلاة والطهارة مصححة لها لا ان الطهارة واجبة كالصلاة وفى عرضها فالتارك للطهارة والصلاة يعاقب لاجل ترك الصلاة ولايعاقب لترك الطهارة واما الصلاة المندوبة فمعنى اناطة صحتها بالطهارة عدم ترتب الثواب عليها بدونها فكلما يقال فى ابواب العبادات يجب الوضوء يراد به ما بيناه من الوجوب العقلى بالمعنى الذى عرفت و ما يقال فيها انه يستحب فمعناه ترتب الثواب فاذاكان مقدمة لصحة عبادة من العبادات فترتب الثواب لاجل العبادة الصحيحة واذا كان موجباً لكمال العبادة فترتب الثواب لتحصيل الكمال و اذا لم يكن مصححاً ولامكملا فالثواب لتحصيل

الطهارة المحبوبة فى الشرع على الاطلاق اوفى مورد مخصوص .

و اما ما يجب لـه الوضوء فالصلاة الواجبة والطواف الواجب والمحيط بما بيناه من معنى الوجوب حق الاحاطة لايصعب عليه التصديق بجواز تحصيل الطهارة قبل دخول الوقت بل رجحانه لانه موجب لتوقير الصلاة والاعتناء بشأنه قال الشهيد قده فى الذكرى روى ما وقّر الصلاة من اخر الطهارة حتى يدخل الوقت فتوقير الصلاة يقتضى التهيؤ لها بحيث يمكن اتيانها فى اول الوقت الحقيقى وهو يستلزم تقديم الطهارة على الوقت فليس للطهارة وقت معين لاتصح فى غير ذلك الوقت .

واما مس كتابة القرآن وما فى حكمه فليس ممايجب له الطهارة لانه ليس من الواجبات بل يحرم المس مع الحدث نعم يجب مع وجوب المس .

ويستحب الطهارة لدخول المساجد لقول ابى جعفر عليه السلام اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهراً ويظهر من النهى كراهة الدخول مع الحدث ايضاً وبقول الصادق عليكم باتيان المساجد فانها بيوت الله تعالى فى الارض من اتاها متطهراً طهره الله من ذنوبه و كتب من زواره ولرواية ابى سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال صلى الله عليه وآله الا ادلكم على شىء يكفر الله تعالى به الخطايا ويزيد فى الحسنات قيل بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال اسباغ الوضوء على المكاره و كثرة الخطاء الى هذه المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة وما منكم من احد يخرج من بيته متطهراً فيصلى الصلاة فى الجماعة مع المسلمين ثم يقعد ينتظر الصلاة الاخرى الا والملئكة تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه وهذا الحديث ولوجمع غير الطهارة الا ان الطهارة مذكورة فيه .

وقول الصادق عليه السلام مكتوب فى التوراية ان بيوتى فى الارض المساجد فطوبى لعبد تطهر فى بيته ثم زارنى فى بيتى الاان على المزور كرامة الزائر ويقول رسول الله قال الله تبارك وتعالى ان بيوتى فى الارض المساجد تضىء لاهل السماء كماتضيىء النجوم لاهل الارض الا طوبى لمن كانت المساجد بيوته الا طوبى لعبد توضأ فى بيته ثم زارنى فى بيتى الا ان على المزور كرامة الزائر الحديث .

و يستحب الوضوء لنوم الجنب لقول ابى‌عبدالله عليه السلام حين سئل عن الرجل اينبغى له ان ينام وهوجنب يكره ذلك حتى يتوضأ .

ويستحب الوضوء عقيب الحدث والصلاة عقيب الوضوء لقول النبى صلى الله عليه و آله يقول الله تعالى من احدث ولم‌يتوضأ فقد جفانى ومن احدث وتوضأ ولم يصل ركعتين فقد جفانى ومن احدث وتوضأ وصلى ركعتين ودعانى ولم اجبه فيما سئلنى من امردينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف.

ويستحب الكون على‌الطهارة والمداومة عليها وان لم تكن مقدمة لامر لما تقدم من ان الطهارة محبوبة فى الشرع و عند الشارع ذاتا و لما روى عن انس عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله ياانس اكثرمن الطهور يزيد الله تعالى فى عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على‌طهارة فافعل فانك تكون اذامت على طهارة شهيداً .

ويستحب للحائض الوضوء فى وقت كل صلاة وذكر الله مقدار صلاتها لرواية زرارة عن ابى‌جعفر عليه السلام قال اذا كانت المرئة طامثا فلا يحل لها الصلاة و عليها ان يتوضأ وضوءالصلاة عند وقت كل‌صلاة ثم‌تقعد فى‌موضع‌طاهر فتذكرالله عزوجل وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلاتها ثم تفرغ لحاجتها .

و اما استحباب الوضوء لجماع الحامل فلاجل دفع كراهته مع الحدث روى ابن بابويه ره عن ابى سعيد الخدرى فى وصية النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام قال يا على اذا حملت امرئتك فلا تجامعها الاوانت على وضوء فانه ان قضى بينكما ولديكون اعمى القلب بخيل اليد .

واماالطهارةالكبرى فقد عرفت فى‌صدرالمبحث انها تنتزع من‌الغسل‌الحاصل من غسل جميع البدن وبوجودها يرتفع الحدث الاكبروالاصغر لما عرفت من ان الطهارة لها حقيقة واحدة والتفاوت فى الصغر والكبر و كذلك الامر فى الحدث واما عدم ارتفاع الحدث الاكبر بالطهارة الصغرى فلاينافى الاتحاد فى الطهارة ولا فى‌الحدث ضرورة ان الاكبريؤثراثرالاصغراذا لم‌يلاحظ فى‌الاصغرخصوصية مفقودة

فى الاكبر ولاعكس فالوضوء لايؤثر فى رفع الحدث الاكبر لضعفه ولكن الغسل يؤثر فى رفع الحدث الاصغر و اما الحدث مناقض للطهارة مطلقا و هى تنتقض به سواءكانت كبرى اوصغرى وسواءكان الحدث اكبر اواصغر .

والحاصل ان الطهارة الكبرى لها منشأ انتزاع فى الشرع وتنتقض من امور بينها الشارع ومقدمة لصحة بعض العبادات و كمال بعضها فلها ايضاً وجوب مقدمى عقلى بعد جعل الشارع وهى مستحبة فى حد ذاتها و يؤكد استحبابها فى اوقات مختلفة نذكرها فى محلها فلنذكر اولا ما ينتزع منه الطهارة و قد عرفت ان منشأ انتزاعها غسل جميع البدن ويعتبر فى انتزاعها امور تذكر فى محالها فغسل جميع البدن مع رعاية ما يعتبر فيه يحصل منه الغسل فهو متحد معه والغسل اما ان يلاحظ فيه المبدأ والمنتهى اولا والثانى يسقط فيه الترتيب بل يكفى فى انتزاع الطهارة منه احاطة الماء و شموله لجميع البدن دفعة واحدة وفى آن واحد بحيث لايبقى شىء منه الا وقد وصل الماء اليه فاذا قصد المغتسل فى آن وصول الماء لجميع البدن كون هذا الغسل غسلا كفى لانتزاع الطهارة منه وارتفاع الحدث به ولايخل فى امر الانتزاع وصول بعض اعضاء البدن بالماء قبل بعض آخر لان المناط هو كون جميع البدن مستغرقاً فى الماء فى آن من الآنات والوصول تدريجاً لا ينافى الاستغراق دفعة بعد ما تعلق قصد المغتسل بكون الغسل الواقع فى ذلك الآن غسلا منشأ لانتزاع الطهارة .

وبهذا البيان يظهر للمتأمل ان المراد من الدفعة هى الدفعة الحقيقية لاالعرفيه لان الوصول وان كان تدريجياً الا ان الحصول دفعى آنى وهو المناط فى حصول الطهارة لاالوصول و يدل على جواز هذا النحو من الغسل قول مولانا الصادق عليه السلام فى ذيل صحيحة زرارة الاتية ولو ان رجلا جنبا ارتمس فى الماء ارتماسة واحدة اجزاه ذلك و ان لم يدلك جسده و كذا قوله فى صحيحة الحلبى قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول اذا ارتمس الجنب فى الماء ارتماسة واحدة اجزاه ذلك من غسله .

فقوله عليه السلام في الصحيحتين اجزاء ذلك يدل على ان الواجب في تحقق الغسل وانتزاع الطهارة منه هو الغسل اعنى غسل جميع البدن وان الترتيب المذكور في الاخبار ليس مأخوذا في صحة الغسل بحيث يتوقف ترتب الطهارة عليه على الترتيب فوجوب تقديم الرأس على ساير الجسد في الغسل في صورة اختيار الترتيب في الغسل .

و اما مع الرمس فلا ولافرق في سقوط الترتيب بين الورود في الماء و بين الوقوف تحت المجرى اذا كان قطر الماء كافيا لاستيعاب البدن و استغراق البدن فيه في آن من الانات لان المناط هو احاطة الماء بجميع البدن الحاصل في المقام بالفرض كما انه لافرق في السقوط بين الترتيب الحكمي و بين الترتيب الحقيقي لما عرفت من عدم وجوب الترتيب وما دل على الترتيب من الاخبار انما يدل على تفريق الاغتسال كما سنذكر .

و اما مع الرمس دفعة واحدة فلايدل على الترتيب خبر من الاخبار بل الصحيحتين دلتا على اجزاء الرمس عن الغسل من دون فرق بين الحقيقي والحكمي لانه عليه السلام علق الاجزاء على مطلق الارتماس من دون تقييده بكيفية مخصوصة .

قال العلامة قده في المختلف بعد الاستدلال بالصحيحتين على الاجزاء مطلقا لايقال نحن نعمل بوجوبه اذالاتفاق واقع على الاجزاء لكن نحن نوجب الترتيب الحكمي وليس في الاحاديث ما يدل على نفيه لانا نقول تعليق الاجزاء على مطلق ولارتماس ينفي وجوب ما زاد على المطلق والا لم يكن مجزياً على اطلاقه .

قال ابن ادريس قده على ما حكى عنه في المختلف بسقوط الترتيب مع الارتماس لا مع الوقوف تحت المطر و المجرى اما الوقوف تحت المجرى فقد عرفت انه اذا كان الماء بحيث يستوعب البدن يكون من مصاديق الارتماس لان المراد من الرمس احاطة الماء جميع البدن لا ورود الشخص في الماء فقط و اما الوقوف تحت المطر فله وجه ان دلت صحيحة على بن جعفر عليه السلام على مراده قده و من يقول بقوله فانهم احتجوا على عدم سقوط الترتيب بان الترتيب واجب مطلقا

وهو يتناول صورة النزاع .

وهذا الاستدلال يصح اذا كان الاصل فى الغسل هو وجوب الترتيب وبعد ما بيناه من كون الغسل على القسمين ترتيبى و ارتماسى والاول فى صورة تفريق الاعضاء فى الغسل وتخصيص بعض الاعضاء بالابتداء والثانى غسل البدن بحصوله فى الماء دفعة واحدة لم يبق مجال بهذا الاستدلال لان الارتماس فى عرض الترتيب بالنسبة الى الاجزاء فقد ورد فى الشرع نحو ان من الغسل فلا معنى لايجاب الترتيب وتخصيص الارتماس بمورد الورود فى الماء وان كان من اظهر مصاديق الارتماس .

وبصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن رجل يجنب هل يجزيه عن غسل الجنابة ان يقوم فى المطر حتى يغسل رأسه وجسده و هو يقدر على ماسوى ذلك قال عليه السلام ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزئه ذلك وجه الاستدلال انه عليه السلام علق الاجزاء على مساواة غسله عند تقاطر المطر عليه لغسله عند غيره وانما يتساويان لو اعتقد الترتيب كما انه فى الاصل مرتب واجاب العلامة عن هذا الاستدلال ان المراد ان كان يغسله اغتساله اجزئه تعميم الغسل لجميع البدن لان اغتسال المطلق بالماء اعم من الترتيب كما فى صورة التفريق ومن عدمه كما فى المرتمس و اذا ساوى المطلق لم يجز مساواة الخاص الذى يشتمل على الترتيب انتهى .

ومحصل الجواب ان المشبه به لاينحصر فى الترتيب حتى يحمل المشبه عليه ضرورة ورود الاغتسال فى الشرع على قسمين .

ترتيبى وارتماسى وحيث لم يقيد فى متن الحديث التشبيه باحد القسمين يعم المشبه كليهما و هذا الجواب وان كان فى المتانة والجودة بمكان الا ان فى القلب بعد شىء وهو ان الاغتسال فى المطر بطريق الارتماس مما لايتصور وجوده لعدم احاطته بجميع البدن فى آن واحد فلا يتحقق الاغتسال بطريق الارتماس ولو فرض تحققه فى بعض الامطار الوابلة الوافرة العزيزة ففى غاية الندرة فلا يكون مراد الامام عليه السلام فالتقييد باحد القسمين وتخصيص التشبيه بالترتيب وان لم يرد فى متن

الحديث لفظا الا ان عدم امكانه بحسب العادة اوندرته على فرض الامكان يمنع من حمل كلام المعصوم على الاطلاق فالاطلاق اللفظى ينصرف الى الفرد الممكن اوالشايع و لذا جعل قده الوقوف تحت المطر والمجرى قسيما لارتماس لاقسما منه والوقوف تحت المجرى ليس مذكوراً فى الصحيحة وليس فى عداد الوقوف تحت المطر لتحقق الارتماس فيه فى بعض الافراد فلامعنى للاستدلال بالصحيحة لوجوب الترتيب فيه فكان عليه قده التفكيك بين المجرى والمطر فى هذا الحكم وتخصيص منع السقوط بالمطر لما ذكر ولموافقته للاحتياط .

واما الترتيب الحكمى فليس فى الاخبار ولا فى الاعتبار ما يدل على اعتباره فى مورد تحقق الارتماس لانه فى مقابل الترتيب فلا يعتبر ما يعتبر فيه لان معنى الترتيب الحكمى قصد تحقق غسل ما يقدم غسله فى الترتيب حين الارتماس وهذا المعنى مع انه لادليل عليه مناف للارتماس بالمعنى الذى بيناه .

و اما الغسل بطريق الترتيب فقد يبحث فيه تقديم الرأس على ساير الجسد وقد يقع البحث فى تقديم الجانب الايمن على الايسر وقد يبحث فيه تقديم الاعلى على الاسفل فهيهنا مباحث الاول فى تقديم الرأس على ساير الجسد ووجوبه فى غاية الاشتهار بين اصحابنا الامامية .

وفى المعتبر وهو انفراد الاصحاب ومرجع الكفاية هو الترتيب بين الرأس والميامن والمياسر وقال فى التذكرة الرابع الترتيب يبدء براسه ثم جانبه الايمن ثم الايسر ذهب اليه علمائنا اجمع و المقصود من الرابع رابع الواجبات و حكى عن الشهيد قده انه قال فى الذكرى انه من متفرداتنا وحكى عن الانتصار والخلاف والغنية الاجماع عليه .

ويدل عليه ما رواه محمد بن مسلم فى الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على رأسك ثلثا ثم تصب على ساير جسدك مرتين فماجرى عليه الماء فقد طهر .

وتدل ايضاً صحيحة زرارة حيث قال قلت كيف يغتسل الجنب فقال ان لم يكن

اصاب كفه شيء غمسها فى الماء بدأ بفرجه فانقاه بثلث غرف ثم صب على رأسه ثلث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فماجرى عليه الماء فقداجزئه ودلالة هاتين الروايتين واضحة لافادة ثم التراخى وعدم ذكر المعصوم فى رواية زرارة لاينافى الدلالة لان امثال زرارة لايسئل عن غير المعصوم .

واما ما رواه زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام حيث قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن غسل الجنابة تبدء فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك الحديث فلاينافى وجوب تقديم الرأس بل يؤيده فقوله من لدن قرنك الى قدميك نص فى وجوب الابتداء من الرأس الا انه عليه السلام ليس فى مقام بيان جزئيات كفية الغسل .

ويؤيد وجوب تقديم الرأس حسنة زرارة بل صحيحته عن ابى جعفر او ابى عبدالله عليه السلام قال من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه ثم بداله ان يغسل رأسه لم يجد بدا من اعادة الغسل لانها وان لم تكن نصا فى وجوب التقديم لاحتمال كون الموجب للاعادة هو تفريق اجزاء الغسل الا انهـا ظاهرة فى ان الموجب للاعادة هو تأخير الرأس بل فى كل واحد من اخبار كيفية الغسل نوع من التائيـد لانها مع كثرتها متفقة فى تقديم الرأس وليس فيها ما يذكر فيه الجسد مقدما على الرأس على ان للرأس تقدماً ذاتيا على الجسد لانه افضل واشرف من ساير البدن كما ان الميامن افضل من المياسر فيجب تقديمه فيما له شرافة وفضل كالغسل ايضاً وتقديم الرأس على ساير الجسد فى الغسل مما تعارف بين العقلاء وكان مركوزا فى اذهانهم فكل عاقل تريد غسل جميع البدن من الرأس والجسد يقدم غسل الرأس طبعا الاان يمنعه من التقديم مانع .

فالامر بالاغتسال والتطهر حيث لم يكن كاشفا عن الكيفية من التقديم والتأخير وكان وارداً على الاطلاق فلابد ان يحمل على ما تعارف عند العقلا لان الاطلاق ينصرف الى المتعارف الشايع فهذالنحو من الاطلاقات التى لها انصراف الى بعض الافراد الشايعة فى حكم التقييد بالمتعارف فلولم يكن خصوص ما تعارف مراداً

للحاكم لاقام قرينة يمنعها من الانصراف الى الشايع المتعارف فاطلاق الايتين كاف للدلالة على وجوب تقديم الرأس على الجسد مع ان الاخبار لاقصور فيها.

ومما يؤيد هذا الحكم رواية محمد بن مسلم حيث قال دخلت على ابيعبدالله عليه السلام فسطاطه وهو يكلم امرئة فابطات عليه فقال ادنه هذه ام اسماعيل جائت وانا ازعم ان هذا المكان الذى احبط الله فيه حجها عام اول كنت اردت الاحرام فقلت ضعوا الى الماء فى الخباء فذهبت الجارية بالماء فوضعته فاستخفتها فاصبت منها فقلت اغسلى رأسك وامسحيه مسحاً شديداً لاتعلم به مولاتك فاذا اردت الاحرام فاغسلى جسدك ولاتغسلى رأسك فتستر من مولاتك فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تتناول شيئاً فمست مولاتها رأسها فاذا لزوجة الماء فحلقت رأسها و ضربتها فقلت لها هذا المكان الذى احبط الله فيه حجك فان الظاهر منها وجوب تقديم الراس وان لم تكن نصاً فيه.

واما رواية هشام بن سالم التى على خلاف هذه الرواية لان فيها غسل الجسد وابقاء الرأس حين الاحرام فاشتباه من الراوى لان هشام بن سالـم هو الذى روى عن محمد بن مسلم تلك الرواية.

و استصحاب الحدث مقتض لتقديم الرأس لان حدوث الطهـارة يقينى معه ومشكوك مع التأخير ويسرى الشك الى صحة الصلوة وحصول البرائة.

و اما الثانى اعنى تقديم الميامن على المياسر وان لم يكن فى الاخبار ما يدل على وجوبه لكن تقتضى ذلك شرافة اليمين على اليسار و كونه معمولا به من صدر السالف الى زماننا هذا و كونـه مقتضى الاحتياط و تقديم الذكرى فى بعض الاخبار يؤيده.

واما الثالث اعنى تقديم الاعلى على الاسفل فهوايضاً من الكيفيات المتعارفة الموجبة لانصراف الاطلاق الا ان المتعارف فى ذلك هو الترتيب العرفى لاالحقيقى واما بعض الاعضاء الذى لايحسب من اليمين واليسار لوقوعه فى وسط البدن كالسترة والذكر فهو كالبدن له يمين ويسار و كل منهما يغسل مع ذلك الطرف ويجب ادخال شىء من الطرفين فى غسل الاخر من باب المقدمة و تحصيل اليقين فينبغى غسل

العضوين المذكورين فى غسل الطرفين واما الرقبة فهى من اجزاء الرأس فى باب الغسل فلابد ان ينتهى غسل الرأس الى الطرف الاسفل من الرقبة المتصل الى الكتف بل غسل شيء من الكتف لتحصيل اليقين لما ورد فى صحيحة زرارة المذكورة قبلا من صب الماء على الرأس ثم الصب على المنكب الايمن وعلى المنكب الايسر .

و اما الموالات فلايعتبر فى الغسل كما يعتبر فى الوضوء لما عرفت من كون وحدة البدن الواجب غسله موجباً لوحدة الافعال اعنى الاغسال المتعددة وقد بينا سابقا ان انتزاع الطهارة من الوضوء والغسل انما هو باللحاظ الوحدانى لكن افعال الوضوء تتحد بالاتحاد الزمانى الحاصل من اتصال بعض الافعال الى البعض الاخر زمانا لعدم جامع بين الوجه واليدين والرأس والرجلين و اما افعال الغسل وان كانت متعددة عند التحليل الا ان وحدة المغسول اعنى البدن اوجبت وحدة الافعال فلايعتبر الموالات فى انتزاع الطهارة منها ويدل على عدم الاعتبار صحيحة محمد بن مسلم بل صحيحة هشام بن سالم و ان وقع فيها وهم و قد تقدما مع وضوح دلالتهما وقول ابى عبدالله فى صحيحة ابراهيم بن عمر اليمانى ان عليا لم ير باسا ان يغسل الجنب رأسه غدوة ويغسل ساير جسده عند الصلوة .

ثم ان مقتضى وجوب غسل جميع البدن لانتزاع الطهارة عدم الانتزاع فى صورة بقاء شيء من البدن عن الغسل ولوكان شيئاً قليلا فى غاية القلة ضرورة عدم صدق غسل الجميع حينئذ روى حجر بن زائدة فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام قال من ترك شعرة من الجنابة متعمداً فهو فى النار والمراد من الشعرة اصلها من البشرة لما سيجيء ويتفرع على هذا الاصل اعنى وجوب غسل جميع البدن حتى اصل الشعرة وجوب تخليل مايمنع من وصول الماء الى البشرة سوى ما استثنى من الجبيرة مقدمة بحصول غسل البشرة و وصول الماء اليها وقد ورد عن النبى صلى الله عليه وآله ان تحت كل شعرة جنابة فبلّوا الشعر وانقوا البشرة وروى على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام فى الصحيح قال سئلت عن المرئة عليها السواد والدملج فى بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحتها ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال

تحركه يدخل الماء تحته اوتنزعه بل الامر بالاغتسال يكفى فى هذالحكم ضرورة عدم صدق الاغتسال ما لم يصل الماء الى تمام البدن واصول الشعرمن البدن .

فالمستفاد من الاخبار والاية وجوب استيعاب البدن فى الغسل ولاينافى ما ورد من الاجتزاء بغرفتين للرأس اوالثلثة لكفاية الدهن من الغسل لقول امير المؤمنين عليه‌السلام الغسل من الجنابة والوضوء يجزى منه ما اجزأه من الدهن الذى يبل الجسد مع ان الاجتزاء بالغرف يحمل على الغالب وعلى ادنى ما يحتاج الى الماء ولذا قال ابوجعفر عليه‌السلام فى جواب زرارة اذا سئله عن غسل الجنابة افض على رأسك ثلث اكف وعن يمينك وعن يسارك انما يكفيك مثل الدهن .

وفى صحيحة ربعى بن عبدالله عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال تفيض الجنب على رأسه الماء ثلثا لايجزيه اقل من ذلك .

والحاصل ان الاكتفاء بالغرف لا يدل على العفو مما تحت هذه الشعور والاكتفاء بالظاهر فلا وقع لتشكيك العلامة الاردبيلى رضوان الله عليه و استبعاده وصول هذا المقدار من الماء الى تحت كل شعرة سيما اذاكان كثيرا كثيفا كما فى النساء والاعراب لان تعيين الغرف محمول على الاغلب مع ان الغسل اذا كان بطريق الدهن يستوعب الرأس وان كان كثير الشعر كثيف اللحية .

واما صحيحة ابراهيم بن ابى محمود عن الرضا عليه‌السلام قال قلت للرضا عليه‌السلام الرجل يجنب فيصيب رأسه وجسده الخلوق والطيب والشىء اللزق مثل علك الروم والطراز وما اشبهه فيغتسل فاذا فرغ وجد شيئاً قد بقى فى جسده من اثر الخلوق والطيب و غيره فقال عليه‌السلام لاباس فليس فيها دلالة على عدم وجوب وصول الماء الى البشرة لان المقصود من الاثر هو الصبغ واللون لانفس الخلوق والطيب لان الاثرمقابل للعين .

فهذه الصحيحة كرواية اسماعيل بن ابى زياد عن جعفر بن محمد عليه‌السلام عن ابيه عن آبائه عليهم‌السلام قال كن نساء النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله اذا اغتسلن من الجنابة يبقين صفرة الطيب على اجسادهن و ذلك ان النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله امرهن ان يصببن الماء صبا على اجسادهن

فصفرة الطيب عبارة عن اللون فلايحتاج امثال هذه الروايات الى الحمل بالاثر الغير المانع اوحصول الشك بعد الفراغ كما انه لا يستدل بهـا على القول بعدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لايخل عرفا بغسل جميع البدن اما مطلقا اومع النسيان فظهر ضعف ما استدل به شارح الدروس على هذا القول .

واما رواية عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه‌السلام فى الحائض يغتسل وعلى جسده الزعفران لم يذهب به الماء قال لا بأس فمحمولة على ما لا يمنع وصول الماء الى البشرة مع ان فيها ضعف من جهات .

و اما رواية محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه‌السلام قال الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجزئها فليس فيها دلالة على كفايـة غسل الشعر عن غسل البشرة فان من يوجب غسل الشعر مع البشرة له ان يستدل بها على وجوب غسل الشعر زائداً على غسل البشرة فلم يذكر فى المتن اجزائها عن اى شيء من الشعر والبشرة ففى هذه الرواية اجمال لايمكن التمسك بها على الاجتزاء بغسل الشعر .

و اما مضمرة زرارة قال قلت له ارايت ما كان تحت الشعر قال كل ما احاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه ولايبحثوا عنه ولكن يجرى عليه الماء فهى واردة فى الوضوء ولايعم الغسل فهى نظير صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما‌السلام قال سئلته عن الرجل يتوضأ ايبطن لحيته قال لا و كذا رواية زرارة عن ابى جعفر عليه‌السلام انما عليك ان تغسل الظاهر ولذا اوردهما الاصحاب فى باب الوضوء و استدلوا بهما وبالصحيحة على عدم وجوب التخليل فى الوضوء ولا تنافى بينهما وبين ما دل على وجوب التخليل فى الغسل مما مر ذكره .

والحاصل مما ذكر ان سطحاً واحداً من البشرة مما يجب غسله ولا يكتفى بغسل ما يحاذيها من الشعر فلابدّ من المبالغة فى الغسل بحيث لا يبقى من البشرة شيء لايصل اليه الماء وان اتى المغتسل بتمام ما ذكر فى الرضوى فقداتى بمايكفيه حيث قال وميز الشعر بانا ملك عند غسل الجنابة فانه يروى عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ان تحت كل شعرة جنابة فبلغ الماء تحتها فى اصول الشعر كلها وخلل اذنيك باصبعيك

وانظر الى ان لايبقى شعرة من رأسك الا وتدخل تحتها الماء .

واما غسل نفس الشعر فيدل على وجوبه النبوى المتقدم الامر ببل الشعر وانقاء البشرة و صحيحة حجر بن زائدة المشتمل على التوعد بترك غسل الشعرة و فيهما التصريح بوجوب غسل الشعر و حسنة جميل قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عما تصنع النساء فى الشعر والقرون قال عليه السلام لم تكن هذه المشطه انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنه ثم قال يبالغن فى الغسل و فيها ظهور فى وجوب غسل الشعر و ما ورد فى علة غسل الجنابة ان آدم عليه السلام لما اكل من الشجرة دب ذلك فى عروقه وشعره و بشره فاذا جامع الرجل خرج الماء من كل عرق و شعرة فى الجسد فاوجب الله تعالى على ذريته الاغتسال من الجنابة وفيه اشعار بالوجوب و موثقة الساباطى عن المرئة وقد امتشطت بقرامل ولم ينقض شعرها كم يجزيها من الماء قال مثل الذى يشرب شعرها وهى ظاهرة فى وجوب غسل الشعر .

و مما يشعر بالوجوب صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال حدثنى سلمى خادم رسول الله صلى الله عليه وآله قالت كان اشعار نساء النبى صلى الله عليه وآله فوق رؤسهن مقدم رؤسهن فكان يكفيهن من الماء شىء قليل فاما النساء الآن فقد ينبغى لهن ان يبالغن فى الماء .

وفى المقام روايات اخر ظاهرة فى عدم الوجوب كرواية غياث بن ابراهيم عن ابى عبدالله عليه السلام عن ابيه عليه السلام عن على عليه السلام قال لاتنقض المرئة شعرها اذ اغتسلت من الجنابة و مرسلة محمد الحلبى عن رجل عن ابى عبدالله عليه السلام قال لا تنقض المرئة شعرها اذا غتسلت من الجنابة لان نفى النقض يكشف عن عدم وجوب غسلها و اكثر الاحاديث الواردة فى كيفية الغسل مشتمل على ذكر الجسد ومن المعلوم ان مفهوم الجسد لايعم الشعر و كذلك البدن وقضية الاصل ايضاً هو عدم الوجوب والمراد منه هو اصل عدم اعتبار غسل الشعر فى انتزاع الطهارة .

ولايخفى على المتأمل فى هاتين الطائفتين من الروايات انه ليس فيها مايطمئن النفس بها سوى صحيحة حجر بن زائدة التى اولها الاصحاب قدس سرهم بايصال الماء الى

اصول الشعر فان الطائفة الاولى ناظرة الى المبالغة فی الغسل والثانیة لا یمنع من وجوب الغسل لامکان الغسل مع عدم النقض سیما مع المبالغة وحیث ان حمل الصحیحة على غسل اصول الشعر لیس له شاهد صادق قوی وذکر الجسد فی الاحادیث لایدل على عدم الوجوب لان ذکره فیها بعد ذکر الرأس فالاولى تقویة ما ذهب الیه بعض المتأخرین من الاحتیاط لذهاب جل الاصحاب الى عدم الوجوب ولولاه لتعین العمل بالصحیحة والحکم بمفادها .

هذا تمام الکلام فی الشعر المستطیل المسترسل واما الشعر النابت فی البدن من غیر استطالة و استرسال کالنابت فی الید والصدر فلا اشکال فی وجوب غسله لانه معدود من الجسد عرفا والامر لغسل البدن یشمله تبعاً فلم یحصل الاستقلال له فی الوجود بحسب العرف فلیس له حکم مخالف لحکم البدن .

ثم ان المراد بوجوب غسل البشرة انما هو غسل الظاهر فلا یجب غسل الباطن ویکفی فی انحصار الوجوب بالظاهر الاصل وعدم ما یدل على وجوب غسل الباطن .

مضافا الى قول ابی عبدالله علیه السلام فی مرسلة ابی یحیى الواسطی حین سئل عن الجنب یتمضمض ویستنشق لا انما یجنب الظاهر .

وقول ابی الحسن علیه السلام فی مرسلته الاخرى حین سئل عن مضمضة الجنب لا انما یجنب الظاهر ولا یجنب الباطن والفم من الباطن و قول ابی عبدالله علیه السلام فی روایة عبدالله بن سنان لا یجنب الانف والفم لانهما سائلان و قوله علیه السلام فی موثقة ابی بکر الحضرمی لیس علیک مضمضة ولا استنشاق لانهما من الجوف وفی احادیث بیان کیفیة الغسل ظهور لایخفى على الناظر .

وادنى ما یجزی فی الغسل من الماء ما یحصل به مسمى الغسل ولو کان کالدهن الحاصل باجراء الماء من جزء الى الجزء الاخر و یدل علیه موثقة زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال سئلت اباجعفر علیه السلام عن غسل الجنابة فقال افض على رأسک ثلث اکف وعن یمینک وعن یسارک انما یکفیک مثل الدهن .

و موثقة اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزى منه ما اجزاه من الدهن الذى يبل الجسد وموثقة هرون بن حمزة الغنوى عن ابى عبدالله عليه السلام قال يجزيك من الغسل والاستنجاء ما بللت يدك ولان الواجب هو الغسل وهو حاصل بالتدهين ولا دليل على اعتبار ازيد من جريان الماء على الجسد ولافرق فى الاجزاء بين حالتى الضيق والسعة وشدة البرد وعدمها وعسور الماء وعدمه لاطلاق ما دل على الاجزاء بالدهن مع ان اطلاق الغسل يكفى فى هذا الحكم .

واما ما يعتبر فى انتزاع الطهارة من غسل جميع البدن من النية بمعنى قصد القربة فقد مر الكلام فيه فى باب الوضوء مشبعاً و كذا النية بمعنى محقق عنوان الغسل و قد عرفت فيما سبق ان الافعال تقع على وجوه فيجب اتيانها بقصد كونها منشأ للطهارة فكما ان افعال الوضوء لا يعنون بعنوان الوضوء ما لم ياتها المكلف بهذا لعنوان فكذلك افعال الغسل فغسل جميع البدن يكون غسلا بالضم اذا اتى بهذا العنوان و كذا الكلام فى سايرما ذكر فى باب الوضوء من كون التطهير بالماء الطاهر و عدم اجزاء النجس و مانعية غصبية الماء ونجاسته و نجاسة موضع التطهير فكل ما يمنع من صحة الوضوء مما ذكر يمنع من صحة الغسل فلا ينتزع منه الطهارة وحكم قصد الوجه فى الغسل ايضاً كحكمه فى الوضوء .

واما الناقض للطهارة المنتزعة عن الغسل اى الطهارة الكبرى فهو عبارة عن الحدث الاصغر منه والاكبر والاول ينقض الطهارة الكبرى كما ينقض الصغرى ولكن رفعه لايحتاج الى الغسل بل يكفى فى رفعه الوضوء الموجب للصغرى واما الحدث الاكبر فهو حالة قذرة معنوية مجعول بجعل الشارع تمنع عن صحة بعض العبادات وجواز بعض آخر وموجبة لنقص بعض العبادات ثواباً ومنعها عن الوصول الى حد الكمال ولاترتفع الابالغسل ولهذه الحالة مع كونها حقيقة واحدة مصاديق لكل مصداق منها سبب وموجب .

فمنها الجنابة وهى فى اللغة البعد ومنها الاجنبى واطلاق الجنب على ما يلى

من الشيء لاجل انه اول مرتبة من مراتب البعد و اطلاقه على الطرف لبعده عن الوسط وبالتأمل فى موارد استعمال هذه المادة يظهر اطرادها فى هذا المعنى.

ومعناها فى عرف الفقه هو الحالة القذرة المبعدة لصاحبها عن احكام مخصوصة فظهر وجه المناسبة بين المعنيين اللغوى والعرفى بل ليس لها معان متعددة فان كثرة موارد الاستعمال لايوجب كثرة المعانى فان الموارد مصاديق لمفهوم واحد وقد جعل فى الشرع لهذه الحالة احكام سيتلى عليك وليس هذه الحالة من الاعراض المتاصلة ولا يحاذيها شيء فى الخارج بل من الاعراض الاعتبارية التى لها منشأ انتزاع تنزع منه فجعل الشارع لهذا الامر الاعتبارى منشائين للانتزاع ولاينافى تعدد المنشأ وحدة الامر المنتزع فان المنشاية المجعولة تابعة لجعل الجاعل.

واما المنشأن للجنابة فهما الانزال والجماع .

والاول هو خروج المنى المسمى فى الاخبار بالماء الاكبر والماء الاعظم ولهذا الماء خواص يعرف بها اذا اشتبه بغيره فتكون رايحته كرايحة الكش مادام باقيا على حال الرطوبة و كرايحة بياض البيض اذاجف ويندفق بدفعات ويتلذذ بخروجه وتنكسر الشهوة عقيبه وهذه خواص المنى على الاطلاق سواء كان من الرجل اوالمرئة ويختص منى الرجل بالثخانة والبياض و يشاركه الوذى فيهما كما ان منى المرئة يختص بالرقة والصفرة و يشاركه فيهما المذى ولايعتبر هذه الاوصاف فى موضوعية الموصوف وان كانت كواشف عنه فلو تخلف بعضها عن الموضوع او كلها وخرج عاريا من البعض اوالكل لاثرا اثره لان المؤثر هو خروج المنى فبعد ما علم بكون الخارج هو المنى علم تحقق الجنابة و تقييد بعض الاصحاب الماء بالدفق انما هو لتعريف المنى لكونه فى الاغلب دافقاً لا تخصيص الدافق بالموضوعية و كذ الكلام فى ساير الاوصاف فخلو الماء من الاوصاف لايمنع من تأثيره اثر الجنابة بعد ما علم كونه منيا نعم اذا لم يتصف بصفة من الاوصاف ولم يعلم منويته فلا اثر له .

ولافرق فى هذا الحكم بين النائم واليقظان ولا بين المختار والمضطر فلايعتبر فيه حالة من الحالات ولا وصف من الاوصاف والروايات فى هذا الباب فوق حد الاستفاضة

بل كادت ان تكون متواترة .

ويظهرمن كلمات الاصحاب رضوان الله عليهم اجماعهم على عدم الفرق بين الرجل وبين المرئة كما هومفاد طائفة من الاخبار الا ان طائفـة اخرى منها تدل على عدم ايجاب انزال المرئة الحدث فلابد من ذكرما ورد فى الباب من الروايات.

فمنها حسنة الحلبى قال اباعبدالله عليه السلام عن المفخذا عليه غسل قال عليه السلام نعم اذا انزل .

ومنها رواية عنبسة بن مصعب عن ابى عبدالله عليه السلام قال كان على عليه السلام لايرى فى شيء الغسل الا فى الماء الاكبر والحصر اضافى بالنسبة الى المياه الخارجة .

ومنها موثقة حسين بن ابى العلاء قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يرى فى المنام حتى يجد الشهوة وهو يرى انه قد احتلم واذا استيقظ لم ير فى ثوبه الماء ولا فى جسده قال ليس عليه الغسل وقال كان على عليه السلام يقول انما الغسل من الماء الاكبر فاذا راى فى منامه ولم ير الماء الاكبر فليس عليه غسل .

ومنها صحيحة على بن جعفرعن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن الرجل يلعب مع المرئة و يقبلها فيخرج منه المنى فما عليه قال اذا جائت الشهوة ودفع وفتر بخروجه فعليـه الغسل وان كان انما هوشيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا باس .

والظاهر ان مكان المنى الشيء كما حكى عن المحدث العاملى عن كتابـه فحكم الامام عليه السلام بالرجوع الى التميز فان كان فيه اوصاف المنى فيحكم بكونه منياً وايجابه الغسل والا فلا فليس فيه تقييد تأثيرالمنى بالشهوة والدفع والفتور .

ومنها صحيحة عبدالله بن سنان قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن المرئة يرى ان الرجل يجامعها فى المنام حتى تنزل قال تغتسل .

ومنها صحيحة اديم بن الحر قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن المرئة يرى فى منامها ما يرى الرجل عليها غسل قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة .

و منها رواية محمد بن الفضيل عن ابى الحسن عليه السلام قال قلت تلزمنى الجارية

او المرئة من خلفى و انا متكئا على جنبى فيتحرك على ظهرى فتاتيها الشهوة وتنزل الماء افعليها غسل ام لا قال نعم اذا جائت الشهوة وانزلت الماء وجب عليها الغسل .

ومنها موثقة معوية بن حكيم قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول اذا امنت المرئة والامة من شهوة جامعها الرجل اولم يجامعها فى نوم كان ذلك او فى يقظة فان عليها الغسل .

و منها رواية يحيى بن ابى طلحة حيث سئل عبدا صالحا عن رجل مس فرج امرئته او جاريته يعبث بها حتى انزلت عليها غسل ام لا قال اليس قد انزلت من شهوة قلت بلى قال عليها غسل .

ومنها صحيحة اسماعيل بن سعد الاشعرى قال سئلت الرضا عليه السلام عن الرجل يلمس فرج جاريته حتى ينزل الماء من غير ان يباشر يعبث بها بيده حتى تنزل قال اذا انزلت من شهوة فعليها الغسل و صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سئلت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرئة فيما دون الفرج فتنزل المرئة هل عليها غسل قال نعم .

ودلالة هذه الروايات على سببية الانزال للجنابة واضحة لاريب فيها كما انه لاريب فى ان دلالتها عليها على الاطلاق من غير فرق بين النوم واليقظة وبين الرجل والمرئة و بين مجامعة الرجل المرئة و عدمها و بين الاختيار والاضطرار و تقييد الشهوة فى بعضها فلاجل تحقيق كون الخارج هو المنى لا شيئاً آخر من الودى اوالمدى لان الغالب خروج المنى عن شهوة ولذا جعلت كاشفة عنه فلواتفق خروجه لغيرها لسبب من مرض اوغيره لاثراثر الجنابة لانها ليست من لوازمه الغير المنفكة قال الشيخ رضوان الله عليه فى التهذيب بعد ذكر صحيحة على بن جعفر عليه السلام التى مر ذكرها معناه اذا لم يكن الخارج الماء الاكبر لان من المستبعد فى العادة والطبايع ان يخرج المنى من الانسان ولايجد منه شهوة ولالذة وانما اراد انه اذاشتبه على الانسان فاعتقد انه منى وان لم يكن فى الحقيقة منيايعتبره بوجود الشهوة من

نفسه فاذا وجد وجب عليه الغسل انتهى و قد عرفت ان الظاهر انه كان مكان المنى الشىء وحينئذ احوج الى الاختبار ويحتمل ضعيفاً فى الغاية كون التقييد بها فى بعض الروايات لاجل ذهاب ابى حنيفة ومالك واحمد الى عدم السببية مع عدم الشهوة ولذا ورد فى بعضها على الاطلاق .

والحاصل ان كون خروج المنى سبباً للجنابة مطلقا من غير تقييد بقيد من القيود مما تدل عليه هذه الروايات الا انه ورد روايات اخرى تدل على عدم ايجابه الغسل فى المرئة المستلزم لعدم سببية للجنابة فيها .

فمنها صحيحة عمر بن اذينة قال قلت لابى عبدالله عليه السلام المرئة تحتلم فى المنام فتهريق الماء الاعظم قال عليه السلام ليس عليها الغسل قال الشيخ رضوان الله عليه بعد ذكر هذه الرواية وروى هذا الحديث سعد بن عبدالله عن جميل بن صالح وحماد بن عثمان عن عمر بن يزيد مثل ذلك .

ومنها صحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الرجل يضع ذكره على فرج المرئة فيمنى اعليها غسل فقال ان اصابها من الماء شىء فلتغسله و ليس عليها شىء الا ان يدخله قلت فان امنت هى ولم يدخله قال ليس عليها الغسل قال الشيخ فى التهذيب بعد ذكره هذه الرواية و روى هذا الحديث الحسن بن محبوب فى كتاب المشيخه بلفظ آخر عن عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة و لبست ثيابى وتطيّبت فمرّت بى وصيفه ففخّذت فامذيت انا وامنت هى فدخلنى من ذلك ضيق فسألت اباعبدالله عليه السلام عن ذلك فقال ليس عليك وضوء ولا عليها غسل .

ومنها مضمرة عبيد بن زرارة ومرسلته قال قلت له هل على المرئة غسل من جنابتها اذا لم ياتها الرجل قال لا وايكم يرضى ان يرى اويصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته او امه او زوجته او احداً من قرابته قائمة تغتسل فيقول مالك فتقول احتلمت و ليس لها بعل ثم قال لا ليس عليهن ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم قال وان كنتم جنباً فاطهروا ولم يقل ذلك لهن .

ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابی جعفر عليه السلام كيف جعل على المرئة اذارات فی النوم ان الرجل يجامعها فی فرجها الغسل ولم يجعل عليها الغسل اذا جامعها دون الفرج فی اليقظة فامنت قال لانها رات فی منامها ان الرجل يجامعها فی فرجها فوجب عليها الغسل والاخر انما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل لانه لم يدخله ولوكان ادخله فی اليقظة وجب عليها الغسل امنت اولم تمن .

قال الشيخ بعد ذكر روايتی عمر بن يزيد فيحتمل ان يكون السامع قدوهم فی سماعه وانه انما قال امذت فوقع له امنت فرواه على ما ظن ويحتمل ان يكون انما اجابه عليه السلام على حسب ما ظهر له فی الحال منه وعلم انه اعتقد انها امنت ولم يكن كذلك فاجابه عليه السلام على ما يقتضيه الحكم لاعلى اعتقاده.

ولا يخفى على المتأمل غرابة هذين الحملين لان الامام قد استثنى من عدم وجوب الغسل الادخل وحصر الوجوب فيه فلم يبق للسائل شبهة سببية المذى فالسؤال عن سببية الامناء انسب بالمقام فانها اقرب الى الشبهة بعد الحصر فی الادخال واما جواب الامام عليه السلام على حسب ما ظهر له فی الحال منه مع العلم بان السائل اعتقد بانها امنت فمما ينكر فی العقول ولايناسب مقامه عليه السلام ضرورة ان السائل يفهم من هذا الجواب عدم سببية الامناء ولا يخطر بباله انه عليه السلام بين حكم الامذاء فيكون الجواب اخفاء لحكم الامناء الوارد فی السؤال وتجهيلا للسائل وبيانا لحكم الامناء على خلاف الواقع فهذا الحمل ممن دونه فی الجلالة بمكان من الغرابة فضلا منه شكر الله مساعيه .

و اول شارح الروضة على ما حكى عنه بعض الافاضل صحيحة عمر بن يزيد بامكان كون المراد من الامناء انتقال منيها من مكانه الى رحمها فان امناء المرئة على نحوين احدهما وهو الغالب هذ النوع من الانتقال والاخر خروجه من فرجه والاليق بالقسم الاول و ان كان اسم الاصعاد الا ان اسم الانزال ايضاً شديد المناسبة وهذا التأويل من اعجب العجائب بل اشبه شیء بالملاعب وايت شعری كيف استشعر عمر بن يزيد اوغيره اوالمرئة بصعود منيها الى الرحم .

واحتمل ايضاً قرائة جعل ولم يجعل فى رواية محمد بن مسلم بصيغة المجهول وكون الجاعل احدا من فقهاء العامة والسؤال عن ما دعاه الى هذا الجعل فليس مفاد الرواية جعل الغسل وعدمه فى الشرع .

واحتمل ايضاً بعيداً ان يكون المراد بلفظ رات الرؤية القلبية ويكون المقصود السؤال عن الفارق بين ما اذا علمت ان الرجل جامعها وهى نائمة وما اذا جامعها دون الفرج وهى يقضة حتى امنت اى انتقل منيها الى الرحم .

وقال الشيخ فى التهذيب بعد ذكر رواية محمد بن مسلم فالوجه فى هذا الخبر ايضاً ما ذكرناه فى الخبر الاول سواء وبعد مضمرة عبيد فهذا خبر مرسل لايعارض به ما قدمناه من الاخبار ويحتمل ان يكون الوجه فيه ما قلناه فى الخبر الاول.

و قال المحدث العاملى فى الوسائل الوجه فى هذه الاحاديث الخمسة اما الحمل على الاشتباه اوعدم تحقق كون الخارج منيا كما ياتى او الحمل على انها رات فى انها نزلت فلما انتبهت لم تجد شيئاً كماياتى ايضاً اوعلى انها احست بانتقال المنى عن محله الى موضع ولم يخرج منه شيء فان منى المرئة قلما يخرج من فرجها لانه يستقر فى رحمها لما ياتى ايضاً اوعلى التقية لموافقتها لبعض العامة وان ادعى المحقق فى المعتبر اجماع المسلمين فان ذلك خاص بالرجل وقد تحقق الخلاف من العامة فى المرئة وقرينة التقية ما رأيت من التعليل المجازى فى حديث محمد بن مسلم والاستدلال الظاهرى الاقناعى فى حديث عبيد بن زرارة وغير ذلك والحكمة فى اطلاق الالفاظ الماولة هنا ارادة اخفاء هذا الحكم عن النساء اذا لم يسالن عنه ولم يعلم احتياجهن اليه لئلا يتخذنه علة للزوج وطريقا لتسهيل الغسل من زنا ونحوه اويقعن فى الفكر والوسواس فيرين ذلك فى النوم كثيراً و يكون داعياً الى الفساد اوتقع الريبة والتهمة لهن من الرجال كما يفهم من التصريحات السابقة وبعض هذه الاحاديث يحتمل الانكار دون الاخبار والله اعلم .

و قال شيخنا الانصارى رضى الله عنه بعد ما حكم لعدم الفرق بين احوال الانزال و افراد المنزل الا انه ورد روايات فى عدم وجوب الغسل على المرئة اذا

انزلت معارضة بمايتعين العمل به محمولة لاجل ذلك على وجوه اقربها حمل انكار وجوب الغسل على صدوره لدفع مفسدة هى اعظم من ترك الغسل فى نادر الاوقات لنادرمن النسوان وقد علمها الامام عليه السلام بالنسبة الى بعض مواردالسؤال دون بعض.

والحاصل ان كتمان الحق كما يجوز بل يجب لاجل التقية فكذلك يجوز لغيرها من المصالح مثل وصول الحكم الى من يجعلـه وسيلة لارتكاب مفاسد هى اعظم من البقاء على الجنابة وقد امروا عليهم السلام فى بعض الروايات العالم بهذالحكم بكتمانه من النساء اذاعلم اوظن ترتب المفسدة على الاظهار لامطلقا.

ففى صحيحة اديم بن الحر قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن المرئة ترى فى منامهامايرى الرجل فى منامه عليها الغسل قال نعم ولاتحدثوهن فيتخذنه علة الخبر فان كتمان الحق مع كونه محرما قد يجب لترتب المفسدة عليه و هى جعل دعوى الاحتلام وسيلة للفجور ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية لان مضمونها محكى عن بعض العامة.

وفى مرسلة نوح بن شعيب هل على المرئة غسل اذا لم ياتها زوجها قال عليه السلام وايكم يرضى ان يرى ويصبر على ذلك ان يرى ابنته اواخته اوزوجته اوامه اواحد قرابته قائمة يغتسل فيقول مالك فتقول قد احتلمت و ليس لها بعل ثم قال ليس عليهن فى ذلك غسل فقد وضع الله ذلك عليكم فقال **وان كنتم جنبا فاطهروا** ولم يقل لهن الخبر والحاصل ان كتمان الحكم المذكور لدفع مفسدة مرتبة على اطلاع بعض العامة بذلك الحكم اوبعض العوام انتهى.

ومما يحير العقول التجاء هؤلاء الاعلام فى دفع التعارض الى هذه التأويلات السقيمة والمحامل الغير المستقيمة مع ان الحمل على الاستحباب اقرب وانسب وانما الجاهم اليها انعقادالاجماع مع ان مدركه معلوم وهوالاخبار المثبتة للغسل ودخول الامام فى هذا الاجماع غير معلوم لورود الاخبار النافية عنهم عليهم السلام.

والاجماع المعلوم المدرك تابع لذلك المدرك فلا ينبغى منعه حمل الاخبار المثبة على الاستحباب بعد ورود الاخبار النافية مع صحة بعضها الاكثر.

قال الخونسارى قده فى شرح الدروس على ما حكى عنه لو لم يكن دعوى الاجماع على وجوب الغسل على المرئة بمجرد الانزال سواءكان فى النوم او اليقظة لامكن حمل الاحاديث الدالة على الغسل عليها بالانزال على الاستحباب جمعاً بين الاخبار لكن الاولى حينئذ العمل على الاجماع والاخذ بالاحتياط فانظر الى هذا المحقق انه يرى المقام مقام الحمل على الاستحباب لكن الاجماع منعه منه وصعب عليه الحمل لكن الخبير الماهر لايخفى عليه ان كل من حكم بالوجوب حكم لدلالة الاخبار عليه والاجماع حصل من توافق آرائهم فالمتبع هو الاخبار وبعد ما عارضها اخبار صحاح يتعين الحمل على الاستحباب وفساد كتمان الحق مع الاستحباب اقل منه مع الوجوب على ان اخفاء الحكم على من يجعله وسيلة لارتكاب الفجور لايمكن فى جميع الاوقات والازمنة مع وجوب اظهاره لمن ليس كذلك اعنى اكثر النسوان ضرورة ايجاب الاظهار للبعض الاكثر اشتهاره عند الكل وظن المفتى بكون المورد مورد الاخفاء لايصيب فى جميع الموارد فقد يخفى على من ليس من اهل الاخفاء و بالعكس فالعلة التى ذكروها فى المقام ينبغى ان تجعل علة للفرق بين الرجال والنساء والحكم بعدم وجوب الغسل عليهن لدفع تلك المفسدة .

بل مقتضى النظر الدقيق نفى الوجوب والاستحباب كليهما بالنسبة اليهن وحمل الاخبار المثبة على التقية لذهاب العامة كلهم كما ادعى المحقق اجماع المسلمين اوجلهم فحمل الاخبار المثبتة على التقية مع ذهاب جميعهم او اكثرهم على الوجوب اولى من حمل الاخبار النافية عليها لذهاب اقل قليل منهم الى العدم مع ان تاكيدات رواية عبيد آبية عن التقية لان بيان الحكم المخالف للواقع تقية عن المخالف لايكون على وجه التاكيد والاستدلال .

ويظهر حينئذ وجه النهى عن تحديث النساء واخفاء الحكم عليهن لان فى النهى ايقاظ لمن يسمع هذا الحكم .

وتنوير لفكره ليتفكر فيه فيهتدى الى ما هو الواقع .

والمتتبع فى احاديث اهل بيت العصمة لايخفى عليه ان فى اكثر ما ورد عنهم

تقية اشارات الى ما يوجب تفطن السامع الى ان هذا الحكم لاجل التقية .

فقول الامام عليه السلام فی صحيحة اديم بن الحر نعم ولاتحدثوهن فيتخذنه علة جمع بين الجهتين العمل بالتقية لقوله عليه السلام نعم ويمنع وصول الحكم اليهن لحفظ الواقع بالنهی عن تحديثهن ولذا لم يقيد النهی ممن فيه امارة الفساد .

ثم ان مقتضى كون السبب هو خروج المنی عن البدن و كونه المراد من الانزال عدم كفاية انتقاله من محله الى موضع آخر لحدوث الجنابة ما لم يخرج من البدن ولم يصل الى ظاهره واما بعد الخروج فلا يعتبر فيه امر بعد ثبوت كون الخارج هو المنی فلا يدور ايجابه للجنابة مدار كون الخروج من موضع المعتاد لعدم ما يدل على هذا الاعتبار والاخبار مطلقة بالنسبة الى المخرج فالمناط هو انزال الماء الاكبر اعنی المنی و وصوله الى ظاهر البدن لتحقق الخروج سواء انسد مخرج المعتاد وانفتح مخرج آخر اوانفتح الاخر من دون انسداد المعتاد اوخرج الماء من كليهما او احدهما اوكان اصل المخرج على طبق المجری الطبيعی للناس او على خلاف الطبيعی فالجنابة تحصل بالخروج من ای مخرج كان فحال المنی بالنسبة الى المخرج كحال البول والغائط وقد عرفت فی مبحث الوضوء ان الناقض للطهارة الموجب للحدث هو الخروج من غير اعتبار الاعتياد فی المخرج وليس فی باب نواقض الطهارة الكبرى ما يوجب الفرق بين المعتاد وغيره فلوخرج المنی من ثقبة غير ثقبته المعتادة ای مكان وقعت الثقبة فی الذكر اوالخصية اوالصلب اوجب الجنابة و كذا لوخرج من ثقبة واقعة فی غير هذه الامكنة لشمول قوله عليه السلام انما الماء من الماء على الخارج منها فالتفصيل بين المعتاد وغيرها فی غير محله كما ان التفصيل بما دون الصلب وفوقه بعد القول بعدم اختصاص التأثير بالخروج عن المعتاد مما لاينبغی .

واما الخنثى فان كانت ملحقة باحدى الطائفتين من الرجال والنساء فلها حكم تلك الطائفة ولو اشكل امرها بحيث لم تتميز بالعلائم ولم تلحق باحدهما فتجنب بخروج الماء منها من ای الثقبتين خرج ان كانت ذات الثقبتين سواء كانت احديهما

معتادة لها اولم تكن كذلك ولايمنع من تأثير الماء الخارج عنها اثر الجنابة احتمال كونها انثى لان الاطلاقات شاملة لها وليست الذكورة شرطا لتأثير الماء اثره حتى يجب احرازه بل العلة المذكورة فى النساء مانعة يندفع بالاصل مع الاحتمال مع ان الخنثى ليس من الافراد الغالبة كى يلاحظ فيها العلة فالموضوع هو الماء الخارج عن الآدمى والعلة المذكورة فى النساء مانعة عن تعميم الحكم اياهن فى اصل الشرع حسب ما فصلنا سابقا و اما الخنثى فما ورد فى الشرع ما يمنع عن شمول الحكم اياها .

ولوخرج منه ما يشتبه بالمنى فان كان فى الخارج ما يكشف عن منويته من الصفات والخواص المذكورة الكاشفة فيحكم بكونه منيا و يترتب على خروجه الجنابة ويترتب عليها احكامها وان لم يكن فيه وصف كاشف كشفا يطمئن به النفس فلايحكم بمنويته سواء لم يكن فيه وصف من الاوصاف اصلا اوكان ولم يكشف بحيث يوجب الاطمينان لان الاثر يترتب على المؤثر فما لم يعلم اولم يطمئن النفس بوجود المؤثر لـم يحكم بوجود الاثر لما عرفت سابقاً من ان الخواص والاوصاف كواشف لاتعتبر فى موضوعية الموضوع والحكم يدور مدار موضوعه واليقين لاينقض الابيقين آخر او ما يقوم مقامـه ولا فرق بين الوصف الواحد والاثنين والاوصاف الثلثة او الاربعـة فالمناط هو الكشف عن الموصوف و من امعن النظر فى اخبار الباب لا يرتاب فى ان ذكر الاوصاف لاجل احراز الموصوف وانها لا اثر لهـا ما لم يحرز .

ولذا امر الامام عليه السلام بالاغتسال بمجرد وجود الشهوة فى المنام وخروج الماء بعد اليقظة من المريض و حكم بعدم وجوب شىء على الصحيح حينئذ فى صحيحة ابن ابى يعفور واجاب عن سؤاله عن الفرق بين الصحيح والمريض بان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقه قوية فمراده عليه السلام ان الاوصاف يختلف باختلاف الصحة والمرض والقوى والضعيف و غيرهـا ضرورة ان الاختلاف لا ينحصر فيهما والذى يكشف عن المريض لايكشف عن الصحيح و كذلك الامر فى الضعيف والقوى فالحكم

دائر مدار المنکشف لا الکاشف ومثل هذه الصحیحة .

حسنة زرارة او صحیحتـه عن ابی جعفر علیه السلام قال اذا کنت مریضاً فاصابتك شهوة فانه ربما کان هو الدافق لکنه یجئی مجیئاً ضعیفاً لیس له قوة لمکان مرضك ساعة بعد ساعة قلیلا قلیلا فاغتسل منه .

و صحیحة معویة بن عمار قال سئلت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل احتلم فلما انتبه وجدبللا قلیلا قال لیس بشیء الا ان یکون مریضا فانه یضعف فعلیه الغسل فان لهما ظهوراً فی ان اختلاف الوصف فی المریض والصحیح لاجل القوة والضعف یوجب الفرق بینهما لاجل الفرق فی الکشف فلاموضوعیة للاوصاف فلوفرض بقاء الاشتباه مع وجود الاوصاف یحکم بعدم کون المشتبه منیاً کما انه لو فرض کون الخارج منیاً یحکم بترتب الآثار علیه ولو کان فاقدا للاوصاف فروایة محمد بن مسلم الکاشفة عن وجوب الغسل علی المریض بمجرد الشهوة واللذة وایجابهما الجنابة.

حیث قال قلت لابی جعفر علیه السلام رجل رای فی منامه فوجد اللذة والشهوة ثم قام فلم یر فی ثوبه شیئاً فقال ان کان مریضا فعلیه الغسل وان کان صحیحاً فلاشیء یجب ان تحمل علی ان الماء لیس فی الکثرة مبلغا یصل الی الثوب مع کونه منیاً لا ان مجرد اللذة والشهوة یوجب الجنابة و حیث ان المناط هو کون الخارج منیاً فلووجد علی جسده اوثوبه المختص منیاً اجنب لعدم احتمال کونه من الغیر ولوکان الثوب مشترکا بینه وبین غیره ولم یعلم کونه من احدهما المعین لا یجب علی احدهما شیء لعدم العلم بخروجه منه فکل منهما تجری فی حقه الاصل اعنی اصل عدم الجنابة والعلم الاجمالی بکون احدهما الغیر المعین جنباً لا اثر له فی المقام فان جنابة احدهما لایوجب شیئاً علی الاخر .

والحاصل ان المناط فی تحقق الجنابة هوخروج المنی فما لم یعلم خروجه لم یحکم بالجنابة ولا فرق فی عدم العلم بین افراده و فرض المسئلة فی الثوب المشترك لاجل وروده فی الاخبار اولتعرض القدماء لما وقع فیها من الخلاف بین العامة فلاخصوصیة لاشتراك الثوب فیجری علی الفراش المشترك کما ان اختصاص

الثوب لايؤثر فى الحكم بالجنابة بل الحكم دائرمدار الخروج فالمقتضى هوخروج المنى والعلم شرط فى تنجز الحكم على المكلف والجهل عذر والمسئلة من فروع مسئلة الاخذ باليقين وعدم جواز نقضه بغيراليقين اعنى القاعدة الشريفة المسماة بقاعدة اليقين المؤيدة باخبارعدم جواز نقض اليقين الابه والرواية الدالة على خصوص هذه المسئلة هى موثقة سماعة التى رواها الشيخ عنه .

قال سئلته عن الرجل يرى فى ثوبه المنى بعد ما يصبح لم يكن راى فى منامه انه قد احتلم قال فليغتسل و ليغسل ثوبه و يعيد صلوته و كذا ما رواه الكلينى عنه .

قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل ينام ولم ير فى نومه انه قد احتلم فوجد فى ثوبه وعلى فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم فان هاتين الروايتين وان كان راويهما سماعة و هو واقفى الاانهما على وفق القاعدة لان مفادهما هو نقض اليقين باليقين فان فى قوله يرى فى ثوبه المنى بعد ما يصبح و كذا فى قوله فوجد فى ثوبه وعلى فخذه الماء صراحة بان الماء منه وسئواله انما كان من ايجاب عدم رؤية الاحتلام الاختلاف فى الحكم اواشتراط الاحتلام فى ثبوت هذا الحكم فاجاب الامام بعدم الايجاب اوعدم الاشتراط و كون السبب للجنابة هوخروج المنى المعلوم عندالسائل ولاتعارض بينهما وبين رواية ابى بصير حيث قال .

سئلت اباعبدالله عن الرجل يصيب فى ثوبه منيا ولم يعلم انه احتلم قال ليغسل ما وجد بثوبه و يتوضأ لعدم صراحتها بان المنى منه لان الاصابة اعم من كونه منه فلم يتحقق له اليقين كى ينقض اليقين السابق فهذا السائل سئل عن حكم اصابة المنى الثوب مع عدم العلم بخروجه منه فمفادها ايضاً موافق لقاعدة اليقين ولاينافى مفاد الموثقتين لان اختلاف الجواب لاختلاف السئوال فلا يحتاج التوفيق بينهما بحمل هذه الى الثوب المشترك و حمل الموثقتين الى غير المشترك ضرورة امكان اصابة المنى الثوب وعدم علمه بانه منه .

والحاصل ان هذه المسئلة من فروع القاعدة الشريفة فما ورد فى الاخبار

الواردة فى المقام من وجوب الغسل فلاجل اليقين بخروج المنى وما ورد من عدم الوجوب كرواية ابى بصير لاجل العدم اى عدم اليقين وليس فيها ما يدل على اعتبار الظن ما لم يصل الى حد الاطمينان فضلا عن اعتبار الاحتمال ضرورة عدم اعتبار الاحتمال والظن الغير الاطمينانى واما الاطمينان فهو قائم مقام العلم ويؤثر اثره ما لم يمنع من تأثيره مانع فانه مقتض للتنجز و يمكن ان يمنع من اقتضائه مانع وليس كالعلم علة تامة للتنجز وحيث لم يرد فى المقام ما يمنع من اقتضائه فيجرى عليه حكم العلم اعنى التنجز فلوفرض عدم ايجاب ما فرض السائل فى الموثقتين من وجد ان المنى فى الثوب والجسد ازيد من الاطمينان يكفى فى موافقة القاعدة الشريفة واخبار اليقين لان الاطمينان المقتضى للتنجز مع عدم المانع من اقتضائه فى حكم العلم الذى هو علة تامة للتنجز مع انا بينا ان الوجدان المذكور موجب للعلم وان السؤال لاحتمال تأثير الاحتلام فلاينبغى لاحد توهم خروج هذه المسئلة عن القاعدة الشريفة المعلومة اعنى قاعدة عدم نقض اليقين الا باليقين و كونها مسئلة تعبدية صرفه ووجوب الغسل على الواجد حتى لو احتمل انه من غيره لعدم الاختلاف بين مفادهما والقاعدة كما انه لا عبرة بالاستيقاظ والتنبه لعدم تأثيره فى سببية خروج المنى للجنابة ولا فى سببية صرف الوجدان على الثوب والجسد فلامعنى للاقتصار على مورد الاستيقاظ والتنبه و حملهما على هذا المورد و كذا حمل خبر ابى بصير على غير هذا المورد لما عرفت من عدم الاختلاف بينهما وبين القاعدة ولابين الخبر وبينها ولا بينه وبينهما .

ولو اشتبه الخارج بانه منى اوبول مع العلم بانه ليس من غيرهما و كان متطهراً فيوجب حدثاً مردّداً بين الاكبر والاصغر لدوران الامر بين السببين ولابد فى رفعه من الغسل تحصيلا لليقين ضرورة ان الغسل رافع للحدثين والوضوء لايرفع الا الاصغر ولاينافى هذا الحكم ما بينا سابقا من وحدة حقيقة الطهارة والحدث و كون الاختلاف بالصغر والكبر ولا يرد علينا ان مقتضى الاتحاد هو نفى الاكبر بالاصل والاكتفاء بالوضوء لان هذا الحكم من آثار اختلاف المنشائين والرافعين فنفى الاكبر

فى قوة اثبات كون الخارج هو البول بالاصل مع ان الاثبات من شان الدليل مع ان اشتغال الذمة اليقينى يقتضى البرائة اليقينية وهى لاتحصل الا بما يرفع الاكبر و يصلح لرفع الاصغر وهو ينحصر فى الغسل وقد بينا سابقا اجزاء كل غسل من الاغسال عن الوضوء و رفعه للحدث على الاطلاق لايقال ان المقام ليس مقام الغسل لعدم تيقن ما يوجبه لانا نقول الغسل يرفع الحدث لايجابه الطهارة الكبرى التى لايبقى معها الحدث اكبره واصغره ولايتوقف تأثير الغسل هذا الاثر على وجود ما لايرتفع الابه لما عرفت فى مبحث الوضوء ان الغسل اطهر من الوضوء .

لقوله عليه السلام اى وضوء اطهر من الغسل اوانقى من الغسل فكما ان الغسل يطهر المغتسل اذا كان محدثا بالحدث الاكبر و يرتفع الحدث به فكذا فى صورة وجود الحدث الاصغر لاستحالة وجود الحدث اوبقائه بعد حدوث الطهارة .

ولقائل ان يقول ان مجرى الاصل هو شدة الحدث و كبره واختلاف منشأ انتزاعه لايؤثر فى اختلافه لانه معلول من البول والمنى والمعلول امر مغاير لعلته فالبول والمنى وان كانا امرين مختلفين لايمكن اثبات احدهما بالاصل اما الحدث المعلول منهما امر واحد بحسب الحقيقة والمعلول من المنى اكبر من المعلول من البول فما المانع من جريان الاصل بالنسبة الى الكبر بعد البناء على اتحاد حقيقة الحدث المعلول منهما وجوابه ان اطلاق العلة والمعلول على البول والحدث و كذا على المنى والحدث من باب التسامح لان الامر المنتزع متحد مع منشاء انتزاعه فى الخارج والحدث كذلك بالنسبة الى البول والمنى فلا تغاير بينهما فى الخارج لان الامر الاعتبارى لاوجود له فى الخارج وراء وجود منشأ انتزاعه فالتغاير اعتبارى والاتحاد فى الوجود يمنع عن اجراء الاصل فى المنتزع مع استحالته فى المنشأ و اما العلة والمعلول فهما امران متغايران فى الوجود و لكل واحد منهما وجود فى الخارج وراء وجود صاحبه فلا يقاس امر المنتزع و المنشأ للانتزاع بالعلة والمعلول .

هذا على ما بينا من اجزاء الغسل اى غسل كان من الوضوء واما على القول

بانحصار غسل الجنابة فى الاجزاء عن الوضوء فكفاية الغسل فى المسئلة لان المغتسل ينوى به ما يرفع الجنابة فالاحتياط يقتضى كونه غسلا للجنابة لكن الاحتياط على هذا القول فى الجمع بين الوضوء والغسل ولايمنع منه كون الوضوء مع الغسل بدعة لانه فى صورة اليقين بكونه من الجنابة .

ولو كان محدثا بالحدث الاصغر فلاتأثير للشك لانه بالنسبة الى الجنابة بدوى.

ولواجنب بالانزال ثم اغتسل ثم خرج منه ما اشتبه بالمنى وغير البول اوالبول وغير المنى فلو كان قد بال بعد الانزال فى الصورة الاولى فلا اثر للخارج و كذا لواستبرء بعد البول بالاجتهاد فى الصورة الثانية.

واو لم يبل فى الاولى و لم يجتهد فى الثانية فمقتضى القاعدة الشريفة اعنى قاعدة اليقين واخبار عدم نقض اليقين الابمثله عدم تأثير الخارج فى الصورتين ضرورة ان المؤثر هو البول اوالمنى ولم يعلم خروج احدهما وسبق خروج المنى اوالبول عن الغسل لااثر له بعد الغسل .

الاانه وردت روايات تدل على وجوب الغسل فى صورة عدم البول فى الاولى ووجوب الوضوء فى صورة عدم الاجتهاد بعد البول فى الثانية بل على وجوبهما فى الصورتين اى عدم البول وعدم الاجتهاد مع كون اطراف الشبهة البول والمنى وغيرهما مما لااثر له .

منها صحيحة الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلت ابوعبدالله عليه السلام عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا و قد كان بال قبل ان يغتسل قال عليه السلام ليتوضأ و ان لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل .

ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شئ قال عليه السلام يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لايعيد غسله .

قال محمد وقال ابوجعفر عليه السلام من اغتسل وهوجنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله و ان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن

علیه الوضوء لان البول لم یدع شیئاً فایجابه علیه السلام اعادة الصلاة محمول علی انـه صلی بعد خروج البلل المحکوم بکونه منیاً لاقبله لعدم مایوجب الاعادة حینئذ کما ان ایجاب الوضوء محمول علی عدم اجتهاده بعد البول .

ومنها موثقة سماعة المضمرة قال سئلته عن الرجل یجنب ثم یغتسل قبل ان یبول فیجد بللا بعد ما یغتسل قال یعیدالغسل فان کان بال قبل ان یغتسل فلایعید غسله لکن یتوضأ ویستنجی .

وحکمه بالتوضی والاستنجاء محمول علی صورة عدم استبرائه بالاجتهاد فان البلل مع عدم الاجتهاد محکوم بالبولیة فیجب التوضی والاستنجاء .

ومنها روایة معویة بن میسرة قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول فی رجل رای بعد الغسل شیئاً قال ان کان بال بعد جماعه قبل الغسل فلیتوضأ وان لم یبل حتی اغتسل ثم وجد البلل فلیعد الغسل والامر فی ایجاب التوضی کما مر .

ومنها موثقة سلیمان بن خالد عن ابی عبدالله علیه السلام قال سئلته عن رجل اجنب فاغتسل قبل ان یبول فخرج منه شیء قال یعیدالغسل قلت فالمرئة یخرج منها شیء بعدالغسل قال علیه السلام لاتعید قلت فما الفرق فیمابینهما قال لان ما یخرج من المرئة انما هومن ماء الرجل .

وهذه الاخبار سیما صحیحة محمد بن مسلم صریحة فی وجوب الغسل بعد خروج البلل المشتبه بالمنی مع عدم البول بعـد الانزال وقبل الغسل و یظهر من الصحیحة ان وجوب الغسل لاجل انتقاض الغسل السابق وایجاب البلل الجنابة وفی تعلیله علیه السلام فی ذیل الصحیحة لقوله علیه السلام لان البول لم یدع شیئاً اشعار بان الحکم بانتقاض الغسل مع اشتباه البلل لاجل قوة احتمال کون البلل منیاً او ممتزجاً به وتنزیل احتمال الخلاف ای احتمال عدم کونه منیاً اوممتزجاً به منزلة العدم فیکون احتمال خروج المنی بمنزلة الیقین بعد تنزیل خلافه منزلة العدم فارتفع موضوع قاعدة الیقین حکما بهذا التنزیل بل یمکن القول باستفادة خروج المنی اوالبول فی الصورتین من تعلیل الصحیحة لبقاء اجزائهما مع عدم الاستبراء وخروجهما مع

ای بلل خرج فیرتفع موضوع القاعدة حقیقة الا ان المسئلة تخرج عن عنوان البلل المشتبه لعدم الاشتباه حینئذ .

وفی المقام روایات اخری تفید عدم الاعتناء بهذا البلل مع فرض عدم البول قبل الغسل کروایة جمیل بن دراج قال سئلت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصیبه الجنابة فینسی ان یبول حتی یغتسل ثم یری بعد الغسل شیئاً ایغتسل ایضاً قال لا قد تقصرت و نزل من الحبائل .

وروایة احمد بن هلال قال سألته عن رجل اغتسل قبل ان یبول فکتب ان الغسل بعد البول الا ان یکون ناسیاً فلا یعید منه الغسل و هاتان الروایتان حمل الشیخ قده اولهما علی کون الخارج المذی وقال بعد ذکر الثانیة فیحتمل هذا الخبر والذی تقدم ان یکونا مختصین بمن ترک ذلک نسیاناً وانت خبیر بان النسیان لایمنع من تأثیر السبب لعدم اشتراط التذکر فی تأثیر خروج المنی اثر الجنابة فبعد ما کان البلل المشتبه منزلا منزلة المنی اذا خرج قبل البول او کان خروج المنی مقطوعاً به مع البلل لایمکن تخصیص اثر الخروج بحال التذکر اومنع النسیان عن التأثیر .

وروایة عبدالله بن هلال قال سئلت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یجامع اهله ثم یغتسل قبل ان یبول ثم یخرج منه شیء بعد الغسل فقال علیه السلام لاشیء علیه ان ذلک مما وضعه الله تعالی عنه .

وروایة زید الشحام عن ابی عبدالله علیه السلام قال سئلته عن رجل اجنب ثم اغتسل قبل ان یبول ثم رای شیئاً قال لایعید الغسل لیس ذلک الذی رأی شیئاً قال الشیخ قده بعد ذکر هاتین الروایتین معناه اذا کان قد اجتهد قبل الغسل بان یبول فلم یتمکن ولم یتات له فقد وضع الله عنه حینئذ اعادة الغسل فاما مع التفریط فانه یلزم اعادة الغسل حسب ما ذکرناه .

وهذا المعنی عبارة اخری عن اشتراط تمکن البول فی تأثیر البلل ولقد عرفت ان البلل مع عدم البول منزل منزلة المنی و ان البول هوالذی لایدع فی المجری شیئاً فمع عدمه لابد ان یحکم بتأثیر البلل وعدم تأثیر التمکن والعجز فی البلل

فهذه الروايات النافية لوجوب الغسل منافية بحسب المدلول مع ما دل على وجوبه وفى طريق رواية جميل على بن سندى واحمد بن هلال معلوم الحال وعبدالله بن هلال مجهول وفى طريق رواية زيدالشحام ابوجميلة فلاتكافوما تضمن اعادة الغسل والوضوء فلابد من طرحها سيما رواية احمد بن هلال اوحملها على ما علم كون البلل غيرالمنى والبول.

و ما ورد من بعض المحدثين من حمل ما تضمن الاعادة على الاستحباب فهو بعيد عن الصواب لان فى رواية محمد بن مسلم الحكم بانتقاض الغسل مع عدم البول وعدم الانتقاض معه وعلل بان البول لم يدع شيئاً ولاريب ان استحباب الانتقاض لامعنى له وامعان النظر فى غيرها يرشد الناظر الى ان مفادها هو ناقضية البلل اذا لم يكن مسبوقاً بالبول والاستبراء.

وحمل الاخبار النافية للاعادة على ما علم كون البلل غيرالمنى والبول ينافى ما قدمناه من القطع بخروج المنى عند خروج البلل نظرا الى التعليل لعدم فائدة الحمل المذكور مع القطع بخروج المنى عند خروج غيره .

و اما حمل اخبار النافية للغسل على صورة الاستبراء بالاجتهاد فهوحمل بلا شاهد مع ان الاستبراء لايزيل اجزاء المنى كالبول بل هومزيل لاجزاء البول و اما صحيحة محمد بن عيسى المضمرة قال كتب اليه رجل هل يجب الوضوء عما يخرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم فيجب حملها على التقية او حمل الاستبراء على الاستبراء بالبول بعد خروج المنى و اما حملها على الاستحباب فينافى ظاهرها لان السئوال عن الوجوب ويمكن ان يكون المراد عما يخرج هوالبول .

ولوتخلل الحدث الاصغر فى اثناء الغسل ففيه اقوال :

(احدها) وجوب اعادة الغسل افتى به الشيخ ره فى النهاية والمبسوط على ما حكى فى المختلف وابنابابويه رضى الله عنهما قال فى الفقيه نقلا عن ابيه فان احدثت حدثا من بول اوغايط او ريح بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد الغسل من اوله .

(ثانیها) اتمام الغسل من دون ان یکون علیه شیء حکی عن ابن‌البراج و ابن ادریس .

(ثالثها) اتمام الغسل والوضوء عند ارادة الدخول فی الصلاة .

و قال العلامة فی المختلف بعد نقل هذه الاقوال والحق الاول و استدل بان الحدث الاصغر ناقض للطهارة بکمالها فلا بعاضها اولی و اذا انتقض ما فعله وجب علیه اعادة الغسل لانه جنب لم یرتفع حکم جنابته بغسل بعض اعضائه ولااثر للحدث الاصغر مع الاکبر .

وفیه ان الطهارة لاتتبعض حتی تحصل بعضها فتنتقض بالحدث الاصغر ولامعنی لانتقاض الافعال لان الحدث ناقض للطهارة و هی غیر حاصلة بعد کما اعترف قده ولامعنی لاولویة غیر الحاصل من الحاصل فی الانتقاض وقوله قده ولا اثر للحدث الاصغر مع الحدث الاکبر توطئة لابطال القول الثالث حیث حکم بایجاب الوضوء بعد الغسل وعدم التأثیر لوتم یصحح القول الثانی ولاینفع القول الاول لان المناط فیه هو ناقضیته الاصغر لابعاض الطهارة وقد عرفت الحال فیها .

واحتج ابن ادریس قده بان الحدث الاصغر لایوجب الغسل اجماعاً فلامعنی لایجاب الاعادة وفیه ان المدعی عدم وجوب الاعادة وعدم وجوب الوضوء ایضاً وهذا الاحتجاج لا یدفع وجوب الوضوء فلابد من اثبات عدم تأثیر الحدث الاصغر حین الجنابة کما حکم به العلامة قده .

واحتج علم الهدی رضوان‌الله علیه للقول الثالث بان الحدث الاصغر لوحصل بعد کمال الطهارة اوجب الوضوء ولایجب الاعادة والالکان اذا بقی علی جانبه الایسر مقدار درهم ثم احدث وجب علیه الغسل ولیس کذلک .

وفیه ان ایجاب الحدث الاصغر الوضوء بعد اکمال الطهارة لاینافی عدم ایجابه فی الاثناء لان الغسل یتم بعد الحدث ویرفع الحدث الاکبر علی قوله فیرفع الاصغر ایضاً علی القول الثانی فیجب ابطاله و قوله رضوان الله علیه ولا یجب علیه الاعادة الخ فیه انه لا فرق بین بقاء مقدار یسیر من افعال الغسل و بین بقاء کثیر من افعاله

لاشتراكهما فى عدم تحقق الطهارة بمعنى عدم انتزاعها ما لم يتم امر الغسل فالمهم بيان ان الحدث الاصغر لايؤثر فى نقض بعض الافعال لعدم ايجابه الطهارة التى تنتقض بالحدث اى حدث كان كى يمكن القول بعدم وجوب الاعادة كما بينا من عدم تبعض الطهارة وبيان ان الحدث الاصغر يوجب الوضوء مع وقوعه فى اثناء الغسل ومع بقاء الحدث الاكبر.

ولم يبين قده وجهه و نقول تائيداً لهذا القول ان كل سبب من اسباب الحدث الاصغر مقتض لتحققه ولم يمنع منه مانع فيجب تحققه وعدم تأثيره مع وجود الاكبر لا يمنع منه بعد ارتفاعه باتمام الغسل واما عدم ارتفاع الاصغر مع ارتفاع الاكبر باتمام الغسل فلاجل تقدم بعض اجزاء الغسل عليه لوقوعه فى الاثناء .

والحاصل ان مبنى القول الاول على نقض الاصغر بعض اجزاء الغسل و لذا تصدى العلامة لبيانه تحقيقا له وقد عرفت ما فيه ومبنى القول الثانى على عدم تأثيره فى الاجزاء وعدم تأثيره لوجوب الوضوء اوارتفاع اثره باتمام الغسل وقد عرفت اقتضائه لحدوث الحدث وعدم منع هذا الاقتضاء مانع فيؤثر وقول الثالث مبنى على تأثير سبب الاصغر اثره وعدم نقضه بعض اجزاء الغسل وعدم ارتفاع اثره باتمام الغسل فيجب على القائل باحد هذه الاقوال تشييد مبناه و حيث بينا عدم قابلية الاجزاء للنقض لعدم حصول الطهارة باتيان بعض الاجزاء وعدم ما يمنع من تأثير سبب الحدث الاصغر وعدم ارتفاعه ببقية الغسل صح لنا اختيار القول الثالث .

ولقائل ان يقول ان معنى نقض الحدث المتخلل ليس نقض الطهارة الحاصلة من الجزء المتقدم كى يستشكل لعدم حصول الطهارة قبل اتمام الغسل بل المقصود منه اسقاط الجزء المتقدم عن قابلية انتزاع الطهارة منه وانضمام الجزء المتأخر عليه ورفع صلاحيته للمنشائية للطهارة كما ان نقض الطهارة الحاصلة من تمام الغسل ليس الاسقوط الغسل عن صلاحية انتزاع الطهارة منه فان الحدث المتعقب لايوجب اعدام افعال الغسل بل يرفع وصف المنشائية للطهارة عنها ويوجب عدم قابليتها لها وهذه القابلية موجودة فى كل جزء من الاجزاء وتؤثر عند انضمام بقية الاجزاء واذا تخلل

الحدث بين الاجزاء اسقط الجزء السابق منه عن الصلاح كما ان المتعقب لتمام الغسل يسقطه عنه ويؤيد ما بيناه ما رواه ابوجعفر بن بابويه (ره) فى كتاب عرض المجالس عن مولينا الصادق عليه السلام على ما حكى عنه فى المدارك قال عليه السلام لابأس بتبعيض الغسل تغسل يدك وفرجك ورأسك وتؤخر غسل جسدك الى وقت الصلاة ثم تغسل جسدك اذا اردت ذلك فان احدثت حدثاً من بول او غايط اوريح او منى بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد الغسل من اوله .

وروى هذه الرواية صاحب الوسائل نقلا عن المدارك ثم قال ورواه الشهيدان وغيرها من الاصحاب .

قال صاحب المدارك رضوان الله عليه بعد نقل الرواية من ذلك الكتاب ولو صحت هذه الرواية لما كان لنا عنها عدول لصراحتها فى المطلوب الا انى لم اقف مسندة والواجب المصير الى الاول الى ان يتضح السند والمقصود من الاول هو ما ذهب اليه علم الهدى رضوان الله عليه وعدوله قده عنها مع صراحتها مبنى على مذهبه من عدم العمل بالاخبار الغير المسندة .

و اما من يعمل بالاخبار لايجابها الاطمينان فلا يمنعه مانع من العمل بهذه الرواية سيما بعد ملاحظة البيان المذكور فى معنى نقض الحدث بعض الغسل .

ثم ان تخلل الحدث فى الاثناء لايتصور فى غسل الارتماس لفقد المسافة فى هذا النحو من الغسل لتحققه فى آن واحد حكمى لما عرفت من كونه عبارة عن استغراق البدن فى الماء دفعة واحدة حقيقية مع كونه بعنوان الغسل الذى هو معنى النية والتخلل بين النية واتمام الغسل بمعنى حدوث الحدث بعد النية و قبل اتمام الغسل لايوجب وقوعه فى الاثناء لان النية ليست من اجزاء الغسل لانها كما عرفت بمنزلة الروح من الجسد ولذا يجب استدامتها الى آخر العمل وعمل الارتماس لاجزء له كى يتصور فيه الاثناء فكما وقع الحدث يقع قبل الغسل او بعد الغسل او معه ففى الاول لااثر له لوقوع الغسل بعده وفى الثانى اثره وجوب الوضوء وفى الثالث اثره بطلان الغسل بمعنى عدم انتزاع الطهارة من الغسل المقارن مع الحدث فلو اتفق

بقاء تلك الحالة بعد الحدث بان يبقى بعد الحدث غريقاً فى الماء مع النية يؤثر فى رفع الحدث لان الحدث على هذاالفرض وقع قبل الغسل ولو لم يبق على تلك الحال اولم تبق معها النية فيجب اعادة الغسل .

قال فى المدارك الظاهر عدم الفرق غسل الجنابة بين كونه غسل ترتيب اوارتماس ويتصور ذلك فى غسل الارتماس بوقوع الحدث بعدالنية وقبل اتمام الغسل وفيه ان النية ليست من اجزاء الغسل فلاتوجب الامتداد فىغسل الارتماس ثم قال و قال فى الذكرى لو كان الحدث من المرتمس فان قلنا بسقوط الترتيب حكما فان وقع بعد ملاقات الماء جميع البدن اوجب الوضوء لاغير والاليس له اثر وهو مشكل لامكان وقوعه فى الاثناء كما صورناه فينبغى ان يطرد فيه الخلاف .

وفيه ان وقوعه فىالاثناء يتصورمع الامتداد والمسافة وقد عرفت عدم الامتداد لعدم كون النية من الاجزاء فقول الشهيد (ره) فان وقع بعد ملاقات الماء جميع البدن اوجب الوضوء لاجل ما بيناه من وقوع الحدث حينئذ بعد الغسل واما قوله والا فليس له اثر فيصح اذا وقع قبل ملاقات الماء جميع البدن لعدم تحقق الغسل بعد وارتفاعه بالغسل المتحقق بعده واما فىصورة المقارنة فاثره منع تأثير الغسل فى رفع الحدث .

و انما اهمل صورة المقارنة لندرة وقوعها اولا ثم ندرة الاطلاع عليها قال ثم قال وان قلنا بوجوب الترتيب الحكمى القصدى فهوكالمرتب وان قلنا بحصوله فى نفسه و فسرناه بتفسير الاستبصار امكن انسحاب البحث اليه قلت اشار بذلك الى ما ذكره الشيخ (ره) فىالاستبصار لما اوردالاخبارالمتضمنة لوجوب الترتيب فىالغسل واورداخر للارتماس فقال ولاينافى ذلك ما قدمناه من وجوب الترتيب لان المرتمس يترتب حكما و ان لم يترتب فعلا لانه اذا خرج من الماء حكم له اولا بطهارة رأسه ثم جانبه الايمن ثم جانبه الايسر فيكون على هذا التقدير مرتبا انتهى كلامه (ره) تعالى .

ويظهر من هذاالكلام ان الشيخ (ره) قال بالترتيب الحكمى لرفع المنافات

بين الاخبار حيث راى التنافى بين الطائفتين من الاخبار ولايخفى على المتأمل فيهما ان الغسل بحسب اصل الشرع على ضربين (احدهما) يلاحظ فيه الاجزاء فى الغسل فيقدم بعضها على الاخر ويحصل المنشأ للانتزاع على التدريج فيجب فيه الترتيب (وثانيهما) يغسل فيه البدن من غير ملاحظة الاجزاء فيجب فيه شمول الماء لجميع البدن دفعة واحدة من دون وجوب الترتيب ولذا يصح الغسل بصرف استغراق البدن فى الماء على اى وجه اتفق اذا كان بنية الغسل ولايعتبر ورود جزء من البدن مقدما على الاخر مع ان الخروج من الماء لايتوقف عليه تحقق الغسل ويتحقق الغسل قبل الخروج فلو عرضت للمغتسل عارضة بعد شمول الماء لجميع البدن مع النية وبقى فى الماء ولم يقدر على الخروج لتلك العارضة و اخرجه غيره صح غسله مع فقد المباشرة فى الخروج على ان الطهارة من الحدث من صفات النفس لامن صفات البدن فلا معنى لطهارة الرأس والايمن والايسر من البدن و لذا يحكم بانها آنى الحصول .

و اما الترتيب الحكمى القصدى فلا يتصور له معنى فان الترتيب فى مرحلة الافعال والقصد تابع لها فاذا لم يكن للفعل اجزاء متعددة ولم يمكن الترتيب فيه لايتعلق عليه القصد .

ولقد عرفت سابقاً خلو الاخبار عن الترتيب الحكمى .

(والمنشأ الثانى) لانتزاع وصف الجنابة هو الجماع وحد منشأيته التقاء الختانين المنكشف بغيبوبة الحشفة ففى صحيحة ابن بزيع قال سئلت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرئة قريباً من الفرج فلاينزلان متى يجب الغسل فقال اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقلت التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال عليه السلام نعم فالجماع فى القبل مع الانقاء يوجب الجنابة باجماع من المسلمين كافة العامة والخاصة فايجابه من ضروريات الدين لاينكره احد من المسلمين اذا كانت المدخول بها حيّة ولو كانت ميتة فقد اجمع الاصحاب الامامية وذهب اليه اكثر العامة وقد نقل الخلاف من ابى حنيفة فهذا الحكم لكونه ضرورياً لايحتاج الى دليل يدل عليه مع ان الصحاح

وغيرها مستفيضة .

منها صحيحة ابن بزيع التى مرذكرها .

ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته متى يجب الغسل على الرجل والمرئة فقال عليه السلام اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم .

ومنها صحيحة البزنطى صاحب الرضا عليه السلام قال سئلته ما يوجب الغسل على الرجل والمرئة فقال اذا اولجه وجب الغسل والمهر والرجم وصحيحة زرارة عن ابى جعفر قال عليه السلام جمع عمر بن خطاب اصحاب النبى صلى الله عليه وآله فقال ما تقولون فى الرجل ياتى اهله فيخالطها ولاينزل فقال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال لعلى عليه السلام ما تقول يااباالحسن فقال على عليه السلام اتوجبون عليه الحد والرجم ولاتوجبون عليه صاعاً من الماء اذاالتقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال عمر القول ما قال المهاجرون ودعوا ما قالت الانصار .

ومنها صحيحة على بن يقطين قال سئلت اباالحسن عليه السلام عن الرجل يصيب الجارية البكر لايفضى اليها اعليها غسل قال اذا وضع الختان على الختان فقد وجب الغسل البكر وغير البكر .

وروى الصدوق رضوان الله عليه عن عبدالله بن على الحلبى وطريقه اليه صحيح عن الصادق عليه السلام قال سئل عليه السلام عن الرجل يصيب المرئة فلاينزل اعليه غسل قال كان على عليه السلام يقول اذامس الختان الختان فقد وجب الغسل وكان على عليه السلام يقول كيف لايوجب الغسل والحد يجب فيه .

فقوله عليه السلام اتوجبون عليه الحد والرجم الخ و قوله عليه السلام كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فيه صريحان فى اولوية وجوب الغسل من وجوب الحد والرجم وان كل ما يجب فيه الحد اوالرجم يجب فيه الغسل والمراد من الحد هو ما يعم التعزير لانه حد ايضاً مع ان قولهم عليهم السلام اذاالتقى الختانان فقد وجب الغسل وقول ابى الحسن عليه السلام اذا وضع الختان على الختان الخ و قول اميرالمؤمنين اذامس الختان الختان فقد وجب الغسل كافية فى تعميم وجوب الغسل و عدم الفرق بين

كون المدخول بها حية وبين كونها ميتة .

ويؤيد هذا تعميم رواية عبدالرحمن بن غنم الاوسی التی رواها فی المجالس كما فی الصافی الحاكية عن جماع الشاب النباش للقبور السارق للاكفان جارية من بعض بنات الانصار وقول الجارية بعد الجماع ياشاب ويلك من ديان يوم‌الدين يوم يقضی واياك كما تركتنی عريانة فی‌عساكر المولی ونزعتنی‌من حفيرتی وسلبتنی اكفانی وتركتنی‌اقوم جنبة الی حسابی الرواية فان جنابة الميتة مستلزمة لجنابة الشاب قطعاً فيجب عليه الغسل .

و اما المدخول بها فليست من اهل التكليف حتی يجب عليها الغسل ولكن بعد القول بصيرورتها مجنبة كما هوصريح الرواية ينبغی‌القول بترتب احكام‌الجنابة عليها لان الاحكام مرتبة علی‌الموضوع المتحقق بهذاالسبب فيجب علی الاولياء رفع الجنابة عنها بالغسل كما انه يحرم عليهم وضع بدنها فی المسجد وامساس الكتاب ببعض اجزاء بدنها و كل ما ذكرلاجل ان بدن‌الميت كبدن الحی فی‌ترتب الاحكام عليه مادام باقيا علی ميتة كما سيتلی‌عليك فی‌احكام الاموات واما المجنونة والصبية فالامراظهرفيهما لظهور الادلة فی‌سببية الجماع لوصف الجنابة فعدم تعلق‌التكليف عليهما لايمنع من تأثيرالاسباب آثارها .

و كون منساق الادلة فی الاحياء لايمنع من سريان الاحكام الی الاموات بعد ورود الرواية كما ان عدم ذكرالصبية والمجنونة فی‌الروايات لاينافی‌شمول الحكم اياهما لان تأثيرالاسباب آثارها لايدور مدار التكليف ولا فرق بينهما و بين غيرهما فی الاسباب وتأثيراتها وليس فی الاخبار ما يقيد سببية الجماع بكون الموطوء اوالواطی بالغا اوغيرمجنون ولا ما يفيد مانعية الصغراوالجنون من تأثير الجماع اثر الجنابة .

و وجوب الغسل الوارد فی الاخبار كناية عن تحقق الجنابة بالتقاء الختانين لاالحكم التكليفی لانها من الاحكام الوضعية المنتزعة من منشأ انتزاعها فلامنافات بين‌تحققها وعدم‌تحقق التكليف مع‌ان‌الغسل ليس من‌الواجبات الشرعية المعدودة

من الاحكام الخمسة حتى بالنسبة الى العاقل والبالغ بل معنى وجوبه لزومه فى رفع الحدث الاكبر وتحصيل الطهارة لمن يجب عليه ما يمنع عن صحته او كماله الحدث ويشترط فيهما الطهارة فالصغير والمجنون يجنبان كالبالغ والعاقل اذا تحقق فيهما منشأ الجنابة .

والحاصل ان المستفاد من الاخبار ان موضوع هذا الحكم الوضعى اعمّ من الحى والميت والصغير والبالغ والمجنون والعاقل فالملازمة بين الحد والرجم والغسل المستفادة من كلام امير المؤمنين بل ساير الائمة عليهم السلام بل اولوية وجوب الغسل عن الحد والرجم المكنى به عن انتزاع الجنابة تعمّم الحكم على المذكورين .

فعدم جريان الاستصحاب فى الميت لعدم الفرق بينه وبين الحى لعموم الموضوع لا لعدم احراز الموضوع فلاشك فيه حتى يتمسك بالاستصحاب .

ومن الغرائب ما صدر عن صاحب الحدائق قده حيث قال اوانه عليه السلام انكر عليهم ذلك مع مخالفته لاعتقادهم بمعنى انه كيف تقولون بهذا القول مع انه مخالف لمعتقدكم فان عمر بعد ما سئل عن المهاجرين والانصار واختلافهم فى الجواب سئل عنه عليه السلام ليكون جوابه عليه السلام رافعا للخصومة والاختلاف ولذا قال بعد الجواب بلا اعتراض ولاشكال القول ما قال المهاجرون الخ ولم يعترض احد من الانصار فليس المقام مقام الاسكات والالزام واما الاستدلال بما ورد من ان حرمة الميت كحرمة الحى اوازيد واعظم لتعميم الحكم على الميت فليس على ما ينبغى ضرورة عدم اناطة الجنابة باحترام الموطوء ولافرق بين كون الميت هو الموطوء وبين كونه الواطى باستدخال الموطوء فرجها لتحقق الالتقاء فى كلا الفرضين وكذا الحال فى الصغير والمجنون واما جنابة الصغير والمجنون فيرتفع بالاغتسال اذا اجتمع الشرائط التى منها النية لعدم اشتراط البلوغ والعقل فى تأثير الغسل نعم الاغتسال المستجمع للشرايط لايتصور فى المجنون مع اطباق الجنون واما مع الادوار فلامانع من تطهيره فى حال الافاقة .

وظهر مما تقدم حكم الوطى فى دبر المرئة لوجوب الحد فيه المستلزم لتحقق الجنابة و يؤيده مرسلة حفص بن سوقة عمن اخبره قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل ياتى اهله من خلفها قال هواحد الماتيين فيه الغسل فالملازمة المستفادة من كلام الامير عليه السلام و استعجابه عليه السلام عن عدم وجوب الغسل مع وجوب الحد كافيان لاستفادة الحكم فان قوله عليه السلام كيف لايوجب الغسل والحد يجب فيه صريح فى استحالة التفكيك بينهما وقول ابى عبدالله عليه السلام وكان على عليه السلام يقول يشعر بتكرر هذالقول منه عليه السلام و اشتهار قوله عليه السلام بالملازمة بين الحد والغسل فلا وقع لمرفوعة البرقى عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا اتى الرجل المرئة فى دبرها فلم ينزل فلاغسل عليها كما ان مرفوعة احمدبن محمد عن بعض الكوفيين يرفعه الى ابيعبدالله عليه السلام فى الرجل ياتى المرئة فى دبرها وهى صائمة قال عليه السلام لاينقض صومها وليس عليها غسل لا يعتمد عليها فيجب الطرح فيهما فحمل مرسلة ابن سوقة على التقية فى غير محله لانها موافقة لقول امير المؤمنين عليه السلام فلا معارضة للمرفوعتين اياها والحال هذه .

و ظهر ايضاً حكم الوطى فى دبر الغلام لشمول الملازمة بين الغسل والحد هذالمورد .

قال الانصارى قدس الله نفسه الزكية فى عداد الادلة والملازمة المتقدمة والغسل بل قوله عليه السلام فى رواية حفص المتقدمة هواحد الماتيين فيه الغسل بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لاخصوص دبر المرئة وخصوص قوله عليه السلام فى حسنة الحضرمى المروية عن الكافى قال رسول الله صلى الله عليه وآله من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لاينقيه ماء الدنيا ويمكن الخدشة فى دلالته فتأمل انتهى .

فتمسك قده بالملازمة وتمسكه فى محله واما الضمير فى رواية حفص فالظاهر انه راجع الى خصوص دبر المرئة لان السئوال عن حكمه والماتيين لايوجدان فى غير المرئة واما حسنة الحضرمى فواردة مورد المواعظ لابيان الاحكام ولذا امر قده بالتأمل واما الاجماع فلسنا ممن يتمسك به فى اثبات الاحكام سيما مع وضوح مدركه

و وروده عن اهل بيت العصمة واما مقالة السيد رضوان الله عليه المنقولة في المقام فهي توطئة لبيان ان هذا الحكم من ضروريات الدين لانه رضي الله عنه قال على مانقل عنه رضي الله عنه لااعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع من ذكر او انثى يجري مجرى القبل مع الايقاب وغيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا (ره) الا ذلك ولاسمعت ممن عاصرني من الشيوخ نحوا من الستين مفتي الا بذلك.

فهذا اجماع من الكل ولوشئت ان اقول انه معلوم بالضرورة من زمن الرسول صلى الله عليه وآله انه لا فرق بين الفرجين في هذا الحكم فان داود وان خالف في ان الوطي في القبل اذا لم يكن معه انزال لايوجب الغسل فانه لايفرق بين الفرجين كما لايفرق باقي الامة بينهما في وجوب الغسل بالايلاج في كل واحد منهما واتصل لي في هذه الازمان من بعض الشيعة الامامية ان الوطي في الدبر لايوجب الغسل تعويلا على ان الاصل عدم الوجوب اوعلى خبر يذكر انه في منتخبات سعد اوغيرها وهذا مما لايلتفت اليه اما الاصل فباطل لان الاجماع والقرآن وهو قوله تعالى **اولامستم النساء** يزيل حكمه واما الخبر فلايعتمد عليه في معارضة الاجماع والقرآن مع انه لم يفت به فقيه ولم يعتمده عالم مع ان الاخبار تدل على ما اوردناه لان كل خبر يتضمن تعليق الغسل على الجماع والايلاج في الفرج فانه يدل على ما ادعيناه لان الفرج يتناول القبل والدبر لانه لاخلاف بين اهل اللغة واهل الشرع انتهى.

ولايخفى على الناظر المتأمل في هذه المقالة ان ايجاب الوطي في الدبر الجنابة المستتبعة لوجوب الغسل عند قائلها من ضروريات الدين وان اشتملت على الاجماع البسيط والمركب والآية والروايات ولاينافي الضرورة ذهاب بعض الشيعة الامامية الى عدم الايجاب لامكان عروض الشبهة في الضروريات وتمسكه رضي الله عنه بالاجماع والقرآن لابطال الاصل انما هو لالتفاته الى ان البعض لم يتوجه الى الضرورة ولذا عوّل على الاصل والخبر الواحد مع ان الخبر لودل على عدم الايجاب يرتفع مورد الاصل لان التمسك بالاصل لامعنى له بعد وجود الدليل ولو كان مدلوله مطابقا

للاصل كما قرر فى محله وقوله رضى الله عنه مع ان الاخبار تدل الخ كا الصريح فى ان الحكم عنده ضرورى لايحتاج الى الدليل ولذا لم يستند فى اول الاحتجاج الى الآية والروايات مع ان الآية عنده مما يدل على مدعاه وكذا الروايات .

والحاصل ان ذكر الآية والروايات لاجل دفع شبهة البعض مع دلالتهما على المدعى لا لاثباته لان الضرورى لايحتاج الى الدليل .

فظهر من طول المبحث عدم الفرق بين قبل المرئة ودبرها ودبر الغلام كما انه ظهر عدم الفرق بين الفاعل والمفعول.

واما وطى البهيمة وان لم يكن حكمه من ضروريات المذهب لكثرة الخلاف فيه الا ان الملازمة بين الحد والغسل كافية فى اثبات وجوب الغسل ويؤيدها المرسل ما اوجب الحد اوجب الغسل لما عرفت من ان التعزير ايضاً حد ولاينافى ورود الحد فى موارد لم يجب فيه الغسل لان عدم الوجوب فى تلك الموارد لدليل مخصص مع ان الموصول يراد منه الوطى فلاتخصيص حينئذ.

واما اصالة البرائة فساقطة بعد وجود البيان مع ان المقام ليس موارد اصالة البرائة واما استصحاب الطهارة فلايجرى مع الاطمينان القائم مقام اليقين بالخلاف واما التقاء الختانين فقد عرفت من رواية ابن بزيع ان المراد منه هو غيبوبة الحشفة فليس للختان تأثير فى ثبوت الحكم وليس لقوله اذا التقى الختانان مفهوم يتمسك به لنفى الوجوب فى المقام .

ولذا قال علم الهدى رضى الله عنه امـا الاخبار المتضمنة لايجابه عند التقاء الختانين فليست مانعة من ايجابه فى موضع آخر لا التقاء فيه لختانين على انهم يوجبون الغسل بالايلاج فى فرج البهيمة وفى قبل المرئة وان لم يكن فيه ختان فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر فاذا قالوا البهيمة وان لم يكن فى فرجها ختان فذلك موضع الختان من غيرها فكذلك من ليس بمختون من الناس انتهى .

ويظهر من كلامه رضوان الله عليه ان هذا الحكم كان مشتهرا فى زمانه ومقتضى عدم تأثير الختان سريان الحكم مع ادخال مقدار الحشفة المستلزم للوصول

بموضع الختان .

ثم ان الظاهر ان المراد من التقاء الختانين تحاذى موضع القطع من الرجل والمرئة لا الالتصاق لما قيل من تعذر الالتقاء بمعنى المماسة والالتصاق لان مدخل الذكر اسفل فرج المرئة وهو موضع خروج دم الحيض والمنى واعلى منه ثقبة مثل الاحليل للذكر و فوق ذلك لحم نابت كعرف الديك و هو محل الختان فى الامرئة فادخال الذكر لايوجب الالتصاق لما بينهما من الفاصل فذكر المس فى صحيحة الحلبى والوقوع فى صحيحة على بن يقطين واراده التحاذى لتقاربهما كمال القرب ولذا فسر التقاء الختانين بغيبوبة الحشفة وقرر الامام تفسيره بها فى صحيحة ابن بزيع كما ان الظاهر من غيبوبة الحشفة دخول مقدارها لاسببية دخولها ولذا عبر بالغيبوبة فلاينبغى التشكيك فى تحقق الجنابة مع ادخال مقدار الحشفة من مقطوع الذكر ويقاس المقدار من المقطوع بمقدار الحشفة منه قبل القطع وليس المقام مقام ملاحظة استواء الخلقة وقياس المقدار بمستوى الخلقة و بالفرد المتعارف لان خصوصية العضو يمنع من الاطلاع بالمتعارف .

واما الاكتفاء بمسمى الدخول فى المقطوع فهو خلاف الاصل مع عدم مايدل على خلافه واما اعتبار ادخال المجموع فليس عليه دليل وقوله اولجه اوادخله لايدل على ذلك لتحقق الادخال والايلاج بدخول وولوج البعض كما ان جعل الاصابع فى الاذان يتحقق بجعل الانامل فيها لصدق جعل الشىء ودخوله فى شىء آخر بجعل البعض فيه و دخوله الا ان ترتب الحكم فى المقام يتوقف على غيبوبة الحشفة او مقدارها فلايترتب على مسمى الدخول والايلاج .

ومن يقول بسببية غيبوبة الحشفة وموضوعيتها فى تحقق الجنابة عليه ان يمنع من تحققها بادخال المقطوع كلا او بعضا لتوقف وجود المعلول على وجود العلة وتوقف الحكم على وجود الموضوع .

وقد تحقق المسئلة بالدوران والترديد بان الادلة كلها ناظرة الى ذى الحشفة والمقطوع خارج عنه فيحتمل حصول الجنابة فيه بالمسمى ويحتمل اعتبار المجموع

ويحتمل اعتبار مقدار الحشفة والاول منتف بالاصل والثانى بالاجماع فتعين الثالث.

وفيه ان خروج المقطوع عن ذى الحشفة مع كون الادلة ناظرة اليه يوجب خروجه عن الحكم ولايحتمل حصول الجنابة بادخال المقطوع لعدم الدليل عليه حينئذ ولا معنى لتعين الثالث لان التعين انما يتصور فى مورد وجود الشىء مع عروض الاشتباه فى السبب وليس فى المقام بعد كون الموضوع هو الحشفة حكم لذهابه بذهاب الموضوع .

والحاصل ان تحقق الجنابة من المقطوع وسببية الحشفة وموضوعيتهما مما لايجتمعان فلابد للحاكم به من تفسير الغيبوبة بادخال مقدارها حتى يكون الموضوع هو نفس الذكر والسبب هو ادخال مقدار الحشفة ولو من المقطوع .

ومن هنا ظهر حكم مقطوع بعض الحشفة فلابد من تتميم المقدار.

واما الوطى فى دبر الخنثى فظهر ايضاً من السابق اذا كان الواطى من الرجال لعدم الفرق بين دبر الرجل ودبر المرئة واما الوطى فى قبل الخنثى اعنى من له ما للرجال وما للنساء فان كانت ملحقة بالنساء فحكمه ظاهر و كذا الملحقة بالرجال بعد اعمال العلامات واعمال المرجحات مع المعارضة .

ومع عدم المرجح فهى برزخ بين الطائفين ويجرى عليها حكمهما فتجنب بادخال الغير اياها وادخالها الغير قبلا ودبراً لا انها مركبة من الطائفتين فلابد ان يترتب عليها حكمهما ولذا تعطى من الميراث نصف النصيبين وتحتجب من الرجال وتغض بصرها عن النساء لانها ذكر وانثى وليس لها ان يتزوج بالرجال ولا بالنساء لشركتها من الذكورة والانوثة .

واما من اشتبه امره ولم يعلم كونه من احدى الطائفتين مع كونه من احديهما مع تساوى العلامات فيظهر حكمه بالقرعة لانها لكل امر مشكل لايرتفع اشكاله بغيرها فيتميز بها الموضوع ويترتب عليه حكمه ولافرق فى هذا الحكم بين الممسوح وبين غيره و من له عضوان ولم يعلم الزائد منهما من الاصلى بعد تحقق كونه من احديهما واشتباه امره و بالتامل فيما بيناه استطعت الى سبيل التوفيق بين ما ورد

من اعمال العلامات والترجيح بينها و بين ما ورد من اعمال القرعة و بين ما ورد من ترتيب احكام البرزخ فان لكل منها مورد يختص به ولايجرى فيه غيره والتفصيل فى محله .

واما ادخال الملفوف فلاينبغى الاشكال فى تأثيره اثر الجنابة لصدق الادخال والايلاج عليه سيما مع ملاحظة ما مر من ان المراد من التقاء الختانين هو تحاذيهما لا الالتقاء الحقيقى .

واما الكافر فتأثير ادخاله وانزاله اثر الجنابة يتوقف على اشتراكه مع المسلم فى الاحكام الفرعية من التكليفية والوضعية كاشتراكه فى اصول العقايد من التوحيد والنبوة وغيرهما فان كان طرفا للاحكام الفرعية كالمسلم فيجنب بما يجنب المسلم به و يجب عليه الغسل احرازاً للطهارة لما هى مقدمة لها الا انه لا يصح منه الغسل لامتناع قصد القربة الذى هو شرط لانتزاع الطهارة من افعال الوضوء والغسل وهذا الامتناع لايمنع من وجوب الغسل عليه لان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار وان لم يكن كذلك وكانت الاحكام الفرعية مختصة بالمسلمين فلامعنى لتأثير السبب فيه كتأثيره فى المسلم .

وهنا وجه آخر برزخ بين الوجهين المذكورين وهو تأثير الاسباب فيه وتحقق الجنابة وعدم وجوب الغسل عليه مادام كافرا التفاتا الى الفرق بين الاحكام الوضعية وبين الاحكام التكليفية فيتفرع على هذا الوجه وجوب الغسل عليه بعد ما اسلم وعدم صحة عباداته المشترطة بالطهارة قبل تحصيلها .

ولايشمله ما ورد من هدم الاسلام ما سلف فى حال الكفر لظهوره فى التكاليف.

فالمهم بيان حكم الكافر بالنسبة الى الاحكام الفرعية وانه مكلف بالفروع كما مكلف بالاصول اوهو فى معزل من فروع الاحكام لاختصاصها بالمسلمين فنقول انه ذهب اكثر الاصحاب رضوان الله عليهم الى استواء الكافر والمسلم فى الاحكام الفرعية من التكليفية والوضعية كاستوائهما فى اصول العقايد فالكافر عندهم مكلف بالفروع كما انه مكلف بالاصول و ذهب قليل منهم قدس الله اسرارهم كما

القاسانی والاسترابادی والبحرینی علی ما حکی عنهم الی اختصاص المسلم بالفروع وعدم اشتراك الكافر معه فيها ومرجع هذا القول الی عدم تعلق الاحكام الفرعية علی الكافر مع ثبوتها لموضوعاتها فالنزاع فی المرحلة الثانية من مراحل الحكم لا المرحلة الاولی فعلی القائل بالتخصيص اثبات كون الاسلام شرطا فی مرحلة التعلق او الكفر مانعاً او علی القائل بالاشتراك اثبات كون المتعلق للاحكام هو اعم من الكافر والمسلم ومقتضی كون الشرطية والمانعية علی خلاف الاصل وجوب الاثبات علی مدعی التخصيص ومقتضی كون تعلق التكليف وارتباط الحكم الوضعی مخالفا للاصل لزوم اثبات التعميم علی القائل ولذا تمسك القائلون بالتعميم باصالة عدم التقييد وتمسك القائلون بالتخصيص باصالة عدم الشمول واستدل القائلون بالتعميم بعد الاصل بدلائل الاشتراك فی التكليف ولايخفی علی المتامل انها ليست بناظرة الی المقام بل بعضها لا ينظر الی مرحلة التعلق كا الخبر المعروف حلال محمد ﷺ حلال الی يوم القيمة و حرام محمد ﷺ حرام الی يوم القيمة لان المستفاد منـه بقاء شريعته ﷺ الی يوم القيمة .

وبعموم الايات والاخبار فی التكاليف كقوله تبارك وتعالی **لله علی الناس حج البيت من استطاع اليـه سبيلا** وقوله تعالی **يا ايها الناس اتقوا** .

وفيه ان لفظ الناس وان كان عاما بحسب اللفظ لكن المراد منه فی الاية الاولی المسلم ولذا يقال علی تارك الحج مت يهوديا او نصرانيا فالمسلم اذا ترك الحج يكفر بالترك وعدم الامتثال .

فلو كان الكافر مكلفاً بالحج ماكان ينبغی دخوله ترك الحج فی اليهوديـة والنصرانية لان بعض الكفار اسوء حالا من اليهود والنصاری فيكون ترك الحج موجبا لحسن حاله فهذا الخطاب من اقوی الدلائل علی كون المكلف بالحج هو المسلم كما انه يدل عليه قوله تعالی ومن كفر مع ان المراد منه التارك فتركه يوجب خروجه عن الاسلام واما لاية الثانية فعدم دلالتها اوضح لان التكليف بالاصول يكفی فی صحة تخاطب الكافر والامر بالتقوی لان الاجتناب من الكفر اهم من الاجتناب

من مخالفة الفروع .

واما ما ورد من ذم المجوس من انهم كانوا لا يغتسلون بالجنابة فهو ناظر الى دنائة طريقتهم وعدم كون الغسل من الجنابة من فروع احكامهم لان الذم ورد فى مقام الموازنة مع القريش و كون طريقتهم ابعد من الصواب بالنسبة الى طريقة القريش .

واما قوله تعالى حكاية عن جواب اهل النار لم نك من المصلين فالمراد منه انا لم نك من الذين وظيفتهم الصلوة اى لم نك من المسلمين .

واما الاستدلال باختلاف حال قاتل النبى صلى الله عليه وآله ومعينه و كون القاتل اشد عذابا من المعين فلا ينبغى الاصغاء اليه لان هذا الاختلاف ناش من اشتداد كفر القاتل لا من مخالفته فرعا من الفروع ضرورة ان قتل النبى ليس من المحرمات الفرعية بل هو اشد من انكاره الموجب للكفر و اطلاق المحرم عليه ليس كاطلاقه على الحكم التكليفى لانه موجب لاشد انحاء الكفر واعلى درجة الطغيان .

والحاصل ان ما استدلوا به على التعميم ليس فيه ما يطمئن النفس به .

واستدل من قال بالتخصيص بصحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر عليه السلام اخبرنى عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال عليه السلام ان الله تعالى بعث محمداً صلى الله عليه وآله الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على خلقه فى ارضه فمن آمن بالله وبمحمد صلى الله عليه وآله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام عليه السلام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام عليه السلام وهو لا يؤمن بالله ورسوله صلى الله عليه وآله قال فى الحدائق والحديث كما ترى صريح فى الدلالة على خلاف ما ذكروه فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله صلى الله عليه وآله فبالطريق الاولى معرفة ساير الفروع التى هى متلقاة من الامام والحديث صحيح السند صريح الدلالة فلا وجه لطرحه والعمل بخلافه انتهى .

و قد يستشكل فى الدلالة بان الاتباع عبارة عن الاتيان بما اتى به وترك ما تركه وعلى هذا تكون معرفة الامام وجوبها بعد معرفة ساير الاحكام وليس كذلك

مع ان معرفة الامام ليس من الاحكام الفرعية بل المراد من الرواية الترتيب فى المطلوب بمعنى كون معرفة الله والرسول مطلوبة قبل معرفة الامام لان معرفة الامام طلبها مشروط بحصول معرفتهما .

وفيه ان معرفة الامام ليست مؤخرة عن اتيان ما اتى به الرسول وترك ما ترك فلو كان المراد الترتيب فى المطلوب يكون معرفة الامام مؤخرة عن الاتيان والترك لتصريح الامام فى متن الرواية لقوله فان معرفة الامام عليه السلام هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله و رسوله ولم يتبعه ولم يصدقه و يعرف حقهما فكيف يجب معرفة الامام وهولايؤمن بالله ورسوله فالاشكال حينئذ اقوى واصعب فلايمكن ان يكون المراد من التبعية هوالاتيان والترك بل يجب ان يكون المراد منها هوترك الشرك والكفر فهوعبارة اخرى عن التصديق ولذا ذكر التصديق بعد التبعية واما وجوب معرفة الامام فليس كالواجبات التكليفية بل امره اعظم و اعلى شأنا من الواجبات التكليفية فمعنا وجوب معرفة الامام كونها متممة للاسلام ومكملة للديانة و مؤثرة لصحة العبادات وعدم فائدة اسلام من اسلم ولم يعرف امام زمانه ولم يعتقد بامامة جميع الائمة فمعرفة الامام هى روح الاسلام وحقيقة الديانة ومصحح العبودية والعبادة ولذا يموت من لم يعرف الامام ميتة الجاهلية ومع ذلك كله يتوقف وجوب معرفته على التصديق بالرسول لان الايمان بالله وبالرسول مقدم على الايمان بالامام وامامته لانه خليفة الله وخليفة رسوله وهذا الترتب واقعى ذاتى لايتقدم المتاخر على المتقدم ولايقترن به لان المتاخر فى طول المتقدم لافى عرضه فبعضها كالموضوع بالنسبة الى الاخر وقول المستشكل ان معرفة الامام ليس من الفروع مطابق للواقع الاان كونها من اصول المذهب لايمنع من تأخرها عن معرفة النبى ولذا استدل البحرانى بتاخرها على تاخر الفروع لاجل الاولوية واستدل ايضاً بما فى تفسير القمى عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى **فويل للمشركين الذين لايؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون** اترى ان الله تبارك و تعالى طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون حيث قال **فويل للمشركين الذين لايؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون** انما دعى الله

العباد للايمان فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض وهذا الكلام من الامام عليه السلام اصرح ما فى المقام فى الدلالة على المرام حيث استفهم مستعجبا منكراً لما يستفاد من ظاهر الاية وبيّن ما هو المراد منها من ان افتراض الفرض عليهم بعد ايمانهم بالله تعالى و رسوله صلى الله عليه وآله فما اجاب به بعض الافاضل عن هذا الاستدلال ليس فى محله .

ثم قيل بعد انكاره عليه السلام فسره لى فقال عليه السلام ويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالائمة الاخرين كافرون واجاب بعض الافاضل ان ما ذكر تاويل والتعليل تقريب كما فى اكثر الايات فلاينافى الظاهر وفيه ان عدم منافات التأويل للظاهر فى مقام لم ينكر الامام الظاهر واما بعد انكاره الظاهر و تفسيره الاية بما فسر بعد استدعاء التفسير منه فينافى الظاهر كمال المنافات لان الامام بين ان مايترا اى من ظاهر الاية ليس تفسيراً لها بل التفسير ما بينه لانه عليه السلام بينه لمن استدعى التفسير لقوله فسره فليس من التأويل كي لاينافى الظاهر لان التأويل فى طول التفسير على ان نفى كون الظاهر مراداً يستفاد من انكاره عليه السلام الظاهر لامن بيانه حتى يقال انه تأويل .

ومما استدل به على التخصيص قول امير المؤمنين عليه صلوات المصلين فى جواب الزنديق الذى جاء اليه مستدلا بآيات اشتبهت عليه كما فى احتجاج الطبرسى رضى الله عنه فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لااله الا الله فلما اقروا بذلك بالاقرار لنبيه صلى الله عليه وآله بالنبوة والشهادة برسالته فلما انقادوا بذلك فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الخبر فتراه عليه صلوات الله جاعلا بين المعتقدات والاحكام من الترتيب الواقعى الذى يوجب تحقق بعضها عقيب بعض آخر وتوقف اللاحق على تمامية السابق.

و اما قوله عليه الصلوة والسلام فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج فهو كاشف عن الترتيب فى مقام الفرض لا توقف وجوب الصوم على وجوب الصلوة وتوقف وجوب الصوم على وجوب الصلوة وتوقف وجوب الحج على وجوب الصوم ولذا غيّر

صلوات الله عليه اسلوب الكلام واكتفى بثم ولم يعد لفظ لما وهذه دقيقه اودعها فى الكلام يعرفها الاوحدى من الناظرين فى كلامه صلوات الله وسلامه عليه ويميز بين الترتيب بمعنى التوقف والترتيب بمعنى التعاقب من غير كون السابق موضوعا للاحق فما صار اليه بعض الافاضل من توحيد الترتيب بالمعنيين بمنزلة توحيد اشياء متعددة .

والحاصل ان امعان النظر فى الروايات المذكورة يرشد الناظر فيها الى ما هو الحق من اختصاص المسلم بالفروع وعدم طرفية الكافر لها على ان وضع الاحكام الفرعية انما يناسب بالنسبة الى الرعية فللسلطان ينبغى ان يجعل لرعيته ما يصلحهم العمل به ويقربهم الى حضرته ويكملهم بتخلية الرذائل وتحلية الفضائل .

واما من لم يعترف بالهيته اواعترف بها وجحد رسالة رسوله فجعله طرفا للتكاليف مما يوجب السخرية والاستهزاء ويقبح ويستهجن من الحكيم تعالى شأنه وعظم ثنائه ولدفع هذا الاستهجان والقبح قال الامام عليه السلام فكيف يجب عليه معرفة الامام وهولا يؤمن بالله ورسوله .

وفى تفسير القمى اترى ان الله تبارك وتعالى طلب من المشركين زكوة اموالهم الى اخره فمفاد هذين القولين متحد وهودفع القبح والاستهجان .

ثم ان شيخنا الانصارى قده حيث تفطن الى هذا المعنى سلك مسلكا وسطا واتخذ سبيلا مقتصدا متوسطا ظناً منه رضوان الله عليه انه يرتفع به الاستهجان والقبح و اجاب عن استدلال المخصصتين بالروايات المذكورة بانا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلا كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها و كيف يعقل خطاب منكرى الصانع والانبياء وعلى تقدير الالتفات فيستهجن بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايمان بخليفته والمعرفة بحقه واخذ الاحكام منه بل المراد ان المنكر للرسول مثلا يخاطب بالايمان به والايتمار باوامره والانتهاء عن نواهيه فان آمن و حصل له ذلك كله كان مطيعاً و ان لم يؤمن ففعل المحرمات و ترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الايمان لمخاطبته لهـا اجمالا و ان لم يخاطب

تفصيلا لفعل الصلوة وترك الزناء ونحوذلك لغفلته عنها ثم مثل بجعل السلطان حاكما لاهل بلد و امر الرعية بتبعته الحاكم و اخذ الاحكام منه فلم يذعن تلك الرعية لذلك الحاكم و لم ياخذ والاحكام منه و عدم قبح عقابهم بكل واحد من المخالفات .

ومحصل هذالكلام من هذالمقام كون الكفار مكلفين بالاجمال وعدم قبح تكليف الكافراجمالا وانت خبير بعدم الفرق بين الاجمال والتفصيل فى القبح والاستهجان وليس ما مثل مماثلا لما نحن فيه بل المثال المناسب للمقام هووضع ملك من الملوك تكاليف لغيررعيته الذى لميقل ولميعتقد بملكه وسلطنته بل لمن يكون فى مقام الرد والمخاصمة فحينئذ يتضح قبحه واستهجانه .

والحاصل ان الكافرليس مكلفاً بالفروع فلا يجب عليه ما يشترط بالطهارة كى يجب الغسل لتحصيلها .

و اما انزال الكافر كادخاله ليس مما لااثرله اصلا حتى بعد اسلامه بل هما مما يؤثر ان بعد ما اسلم الكافر لانهما مما جعل فى الشرع سببا لانتزاع الطهارة وعدم تأثيرهما فى حال الكفر لاينافى تأثيرهما فى حال الاسلام لاختلاف الحالين فالانزال كالادخال مقتض لانتزاع الطهارة منه ولايؤثر المقتضى الا بعد وجود شرطه وارتفاع مانعه كما ان الاستطاعة يؤثر فى وجوب الحج على المستطيع بعد اسلامه وارتفاع كفره .

فبعد ما اسلم يجب عليه الغسل لتحصيل الشرط اذا وجب عليه المشروط .

و اما المخالف فيجب عليه الفروع لان الولاية شرط للقبول بمعنى التأثير فى النشائة الاخرى فانه فى تلك النشاة كالتارك للواجبات والمندومات واما الوجوب والصحة بمعنى الموافقة لجعل الشارع فليس الولاية شرطا لهما واما وجوب الزكوة على المستبصر مع الاداء فى حال المخالفة فلا عطائها لغير اهلها فلو فرض صرفه الزكوة فى مصرف عينه الشارع كما لواعطاها اماميا يكون مصرفا للزكوة لايجب عليه بعد الاستبصار ادائها .

واما المرتد فان كان ملياً وتاب بعد ارتداده و دخل فى الاسلام ثانياً فاعماله السابقة عن الارتداد صحيحة لا يجب قضائها عليه فلا يبطل شيء من عمله بل يجب عليه قضاء ما فات عنه فى زمان ارتداده وليس كالكافر الاصلى لانه دخل فى ربقة الاسلام فلا يرتفع عنه التكليف بالارتداد والرجوع ولولم يتب ولم يرجع الى الاسلام ومات كافرا فحبط عمله واشتد عذابه فهواسوء حالا ممن بقى على كفره حتى مات ويدل على صحة عباداته مع التوبة قوله عليه السلام فى رواية زرارة من كان مؤمنا فحج وعمل فى ايمانه ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب وآمن يجب له كل عمل صالح عمله فى ايمانه ولا يبطل منه شيء واما حبط عمله مع عدم التوبة والرجوع لان كفره محبط لاعماله لانه ندم عما عمل .

واما ان كان فطريا فحكمه فى ظاهر الشرع عدم قبول توبته فوظيفة المسلمين المعاملة معه كمعاملتهم مع الكافر و اما لو بقى حيا وتاب من ارتداده و رجع الى الاسلام بينه وبين ربه فمقتضى رافته تعالى شأنه العفو عنه ومقتضى طغيانه تعذيبه فعليه بعد ما تاب جبران ما فات عنه فى زمان الارتداد رجاء عفوه وصفحه ضرورة ان عفوه اعظم من طغيانه و كرمه اوسع من عصيانه على ان القنوط واليأس من روح الله من اعظم الكبائر.

واما الاحكام فيحرم عليه قرائة ما يوجب قرائته السجود عليه وهو اربع آيات فى اربع سور من القرآن وهى سورة (اقرء) وسورة (النجم) وسورة (حم السجدة) و سورة (الم السجدة) واما حرمة تمام السورة فلا دليل عليه قال المفيد رضوان الله عليه فى المقنعة ولا بأس ان يقرء من سور القرآن ما شاء ما بينه و بين سبع آيات الا اربع سور منه فانه لا يقراهما حتى يتطهر و هى سورة سجدة لقمن وحم السجدة والنجم اذا هوى واقرء باسم ربك لان فى هذه السور سجودا واجباً ولا يجوز السجود الا لطاهر من النجاسات بلاخلاف انتهى و مقتضى هذا التعليل انحصار الحرمة فى قرائة ما توجب قرائته السجدة وهو لفظ مخصوص فى كل من السور فلا يجرى فى تمام السور لعدم ايجاب ماسوى اللفظ المخصوص من السور بل الايات السجدة .

ولذا استثنى ابوجعفر عليه السلام فى موثقة زرارة ومحمد بن مسلم بقوله عليه السلام الا السجدة ولم يستثن عليه السلام السورة ولا لآية .

وما قيل من انه لابد من تقدير مضاف اذ لايراد السجدة التى هى وضع الجبهة وهواما ان يكون لفظ السورة اوالاية والاول اولى لاشتهار التعبيرعن السورنحوذلك من الالفاظ المشهورة كالبقرة وآل عمران والانعام والرحمن وان كان فى غاية المتانة الاان ارادة مايوجب قرائته السجدة اولى وامتن منه وليس فى الاخبار ما يدل على حرمة ما سوى اللفظ الموجب للسجدة .

سوى ما نقل المحقق عن جامع البزنطى حيث قال فى المعتبر مسئلة يجوز للجنب والحائض ان يقرء ما شاء من القرآن الاسورالعزائم الاربع وهى اقرء باسم ربك الذى خلق والنجم وتنزيل السجدة وحم السجدة روى ذلك البزنطى فى جامعه عن المثنى عن الحسن الصيقل عن ابى عبدالله عليه السلام وهومذهب فقهائنا اجمع انتهى ولم يذكرقده متن الرواية كى ينظرفى دلالتها وما ذكره لايفيد الحرمة واستظهاره قده وان كان مما يوجب الاطمينان سيما مع قوله قده روى ذلك البزنطى فى جامعه الا ان احتمال الخلاف قائم فلايقيد بها الاطلاقات المجوزة للقرائة .

واما رواية ابى جعفربن بابويه باسناده عن ابى سعيد الخدرى فى وصية النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام انه قال ياعلى من كان جنبا فى الفراش مع امرئته فلايقرء القرآن فانى اخشى ان تنزل عليهما نارمن السماء فتحرقهما فان كانت مطلقة تشمل جميع القرآن فتعارض المطلقات المجوزة الاانها مشتملة لخصوصية كون القرائة فى الفراش مع الامرئة فيجب حملها على هذا الحال وحملها الصدوق على قرائة العزائم فان كان المراد منها هو سور العزائم فهوحمل بلا دليل وان كان المراد منها هى الالفاظ الموجبة للسجة فدليل الحمل هوموثقة زرارة ومحمد بن مسلم واحتمل صاحب الوسائل النسخ من غيردليل ولااحتياج اليه لان الخصوصية المذكورة كافية للحكم بالحرمة بالنسبة الى جميع القرآن فى تلك الحالة .

والحاصل ان العمومات والاطلاقات الآمرة بقرائة القرآن تفيد استحبابها

فی کل حال وزمان ولم یثبت التخصیص والتقیید الا فی حالة مخصوصة وهی کون الشخص مع امرائة فی الفراش جنبا ومن القرآن ما یوجب قرائته السجدة و امـا سایر القرآن کسایر الحالات فباق علی اصل الاستحباب واستدلال المفید رضوان الله علیه علی الحرمة اعنی حرمة السور الاربع باشتمالها علی ما یوجب السجدة لیس علی ما ینبغی لعدم کفایة الاشتمال لثبوت الحرمة مع ان موثقة ابی عبیدة الحذاد مشعرة بعدم حرمة السجدة علی الحائض اذا سمعت السجدة .

حیث قال سئلت اباجعفر علیه السلام عن الطامث تسمع السجدة قال علیه السلام ان کانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها وقوله تسمع السجدة یؤید ما بیناه من کون المراد من السجدة هو اللفظ الموجب لها ضرورة ان سماع سور العزائم لایوجب السجدة بل قول الامام علیه السلام یدل علی ان المراد هو ما بیناه .

و تحدیده (قده) عدم البأس بما شاء القاری بینه و بن سبع آیات مستند الی روایة سماعة المضمرة حیث قال سئلته عن الجنب هل یقرء القرآن قال ما بینه و بین سبع آیات قال الشیخ رضی الله عنه بعد ایراد هذه الروایة وفی روایة زرعة عن سماعة سبعین آیة قال المحدث العاملی (قده) بعد ایراد هاتین الروایتین حمل جماعة من الاصحاب هذا علی الکراهة وما تقدم علی نفی التحریم وهو محتمل للتقیة لتشدید العامة فی ذلک فیحصل الشك فی الکراهة انتهی وفیه تائید لما بیناه .

و اما مس الجنب کتابة القرآن و اسم الله تعالی و اسماء الانبیاء والائمة والمنقوش فی الدراهم والمنسوج والمخیط وغیرها قد ظهر حکمه فی مبحث الوضوء وقد اشبعنا الکلام فی ذلك المبحث .

ویحرم علی الجنب کونه فی المسجدین مسجد الحرام ومسجد الرسول صلی الله علیه وآله سواء کان علی وجه الاختیار او علی وجه التوقف واللبث قائماً اوقاعدا فان کان خارجا منهما یحرم علیه الدخول و ان اجنب بالاحتلام فی المسجد یجب علیه التیمم فوراً لان تأخیره یوجب الکون فیهما اختیاراً ویحرم علیه ان یجنب فیه ویحتمل وجوب المبادرة بالخروج من دون تیمم لو استتبعت قلة بقائه فی المسجد کما لو کان قریبا

بباب المسجد قربا يوجب ازدياد مدة التيمم عن مدة الخروج فينبغى ان يحمل ما ورد من التيمم على صورة ازدياد مدة الخروج عن مدة التيمم لان الممنوع هو كون الجنب فيهما فيكون المطلوب تقليل مدته .

واما ساير المساجد فيحرم له اللبث والوقوف قائما كان اوقاعدا و يجوز الاجتياز فيها .

ويدل على هذا التفصيل حسنة جميل بن دراج قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الجنب يجلس فى المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وكذا موثقته عن ابى عبدالله عليه السلام قال للجنب ان يمشى فى المساجد كلها ولايجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله و صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال عليه السلام الحائض والجنب لايدخلا ان المسجد الامجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول **ولاجنبا الاعابرى سبيل حتى تغتسلوا** .

واستدلال الامام عليه السلام بالاية على حرمة دخول الحائض والجنب المسجد شاهد قوى على ان الحائض كالجنب فى هذا الحكم واما استدلاله عليه السلام بها عليها مع كون صدر الاية هو النهى عن القرب بالصلوة فلان لفظ الصلوة معناه العطف المستلزم للقرب فهو يشمل الاركان المخصوصة والمسجد الذى اعد لايقاعها فيه فالدخول فى المسجد تقرب الى الله تعالى كما ان الاحرام بالاركان كذلك فيصح ان يراد بهذا اللفظ الاركان كما يدل عليها قوله تعالى حتى تعلموا و ان يراد به المسجد كما يدل عليه قوله تعالى **الاعابرى سبيل** وليس المراد من العابرين المسافرين لبيان حكمهم فى هذه الاية بقوله **وان كنتم مرضى اوعلى سفر** ويكفى فى عدم كون المراد المسافرين استدلال الامام على جواز الاجتياز بهذه الجملة و ليس ما ذكر من استعمال لفظ واحد فى المعنيين كى يناقش فى جوازه لوجود الجامع ولايخفى على احد ان المسجد من مواضع القرب الى الله تعالى وفى هذا الباب اخبار كثيرة.

ولو احتلم فى احد المسجدين يجب عليه التيمم ثم الخروج ويدل على هذا

الحكم مرفوعة محمد بن يحيى عن ابى حمزة قال قال ابوجعفر عليه السلام اذا كان الرجل نائماً فى المسجد الحرام او مسجد الرسول فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر فى المسجد الامتيمماً حتى يخرج منه ثم يغتسل و كذلك الحائض اذا اصابها الحيض تفعل ذلك ولابأس ان يمرا فى سائر المساجد ولايجلسان فيها والرواية وان كانت مطلقة الا ان الاحتمال المذكور سابقا قائم لما فيه من تقليل الكون فى المسجد .

ولايجوز له وضع شىء فى المسجد لصحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لايضعان فى المسجد شيئاً وظاهر الصحيحة حرمة الوضع مطلقا مع استتباع الدخول وعدمه ولعل الوجه فيه اكتساب مايصحبه الجنب قذارة معنوية لاجل المصاحبة ولايكون الوجه فيه استلزام الوضع الدخول حتى يقال ان الوضع لايستلزم الدخول .

و يدل على حرمة الوضع ايضاً صحيحة زرارة و محمد بن مسلم عن ابى جعفر قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين الى ان قال ويأخذان من المسجد ولايضعان فيه شيئاً قال زرارة قلت له فمابا لهما ياخذان منه ولايضعان فيه قال عليه السلام لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الامنه و يقدران على وضع ما بيدهما فى غيره .

واما ما رواه فى تفسير على بن ابراهيم مرسلا عن الصادق عليه السلام قال يضعان فيه الشىء ولا ياخذان منه وتعليله بقوله عليه السلام لانهما يقدران على وضع الشىء فيه من غير دخول ولايقدران على اخذ ما فيه حتى يدخلا وارسال هذه الرواية يوجب ضعفها فى معارضة ما تقدم الا ان العمل بمضمونه وحمل ما تقدم على الكراهة ليس بمنكر كما حكى عن بعض الاصحاب لان النهى اعم من الكراهة والتحريم ولابد ان يحمل جواز تناول المتاع من المسجد على صورة عدم استتباعه الدخول .

والاقوى الحاق بيوت الانبياء واولاد الانبياء اعنى ائمتنا عليهم السلام ببيوت الله تعالى شأنه لانهم منزلون منزلته تعالى حيث انهم خلفائه فى ارضه وامنائه على خلقه فحرمة

بيوتهم كحرمة بيوته فايذائهم ايذائه تعالى شأنه كما ان حبهم حبه وعداوتهم عداوته فان مقتضى تنزيلهم منزلته تعالى جريان ما يجرى عليه تعالى عليهم عليهم السلام و ان كان الحكم فيهم ليس فى القوة بمثابة الحكم فيه لا كن يستتبع الحكم الجارى فيهم جريانه فيه لاقتضاء التنزيل ذلك و هذا الحكم مما يستقل به العقل لا ينكره من له ادنى مسكة وقد مر فى رواية ابان بن تغلب قوله تعالى شانه فى جواب سؤال النبى صلى الله عليه وآله ما يؤيد ما بيناه .

ويدل عليه ايضاً ما رواه الكشى فى كتاب الرجال باسناده عن رجل عن بكير قال لقيت ابابصير المرادى فقال اين تريد قلت اريد مولاك قال انا اتبعك فمضى فدخلنا عليه واحد النظر اليه وقال هكذا تدخل بيوت الانبياء وانت جنب فقال اعوذبالله من غضب الله وغضبك وقال استغفرالله ولا اعود وفى هذه الرواية دلائل لما بيناه فقوله تدخل بيوت الانبياء و انت جنب يشعر بالتنزيل الذى ذكرناه كما ان فى قول المرادى اعوذ بالله من غضب الله وغضبك اشعار باستتباع غضب الامام غضب البارى تعالى واستغفار المرادى وتوبته تدلان على الحرمة ايضاً كما ان غضب الامام دليل عليها ضرورة ان الامام لايغضب عن امر مكروه .

ولا ينافى ما بيناه من الحرمة قول ابى عبدالله اما تعلم انه لا ينبغى لجنب ان يدخل بيوت الانبياء وان لفظ لا ينبغى اعم ومفاد رواية الكشى هو خصوص الحرمة ولا يعارض العام الخاص كما انه لاينافى ما روى فى قضية ابى بصير مما ليس بصراحة رواية الكشى .

و يؤيد ما بيناه ما نقل على بن عيسى الاربلى فى كشف الغمه من كتاب الدلائل لعبدالله بن جعفر الحميرى عن ابى بصير فى رواية ان اباعبدالله عليه السلام قال له ياابا محمد قم فاغتسل فقمت واغتسلت فان الامر بالاغتسال يشعر بعدم جواز تأخير الغسل .

ورواية سعيد بن هبة الله الراوندى فى الخرائج والجرائح عن جابر عن على بن الحسين عليهما السلام ان اعرابياً دخل على الحسين عليه السلام فقال له اما تستحيى يااعرابى

تدخل على امامك و انت جنب على ما نقل فى الوسائل تكشف عن الحرمة ايضاً.

والروضات المقدسة والمشاهد المشرفة للنبى صلى الله عليه وآله والائمة فى حكم بيوتهم عليهم السلام لان احترامهم بعد الوفات كاحترامهم فى زمن الحيوة ويظهرمن الروايات المذكورة حرمة الدخول لاالمكث واللبث مع حلية الدخول فبيوتهم و روضاتهم جارية فى هذالحكم مجرى مسجد الحرام ومسجد الرسول ومـا قلنا من الالحاق لا يخلو من المسامحة بالنسبة الى الروضات المقدسة الشريفة ضرورة ان كل ارض دفن فيه احد من المعصومين عليهم السلام يعنون بعنوان المسجدية فانهايصير بالدفن ممحضة للعبادة وهذا فى نفس الروضات لا اشكال فيـه و اما الرواق فهو ايضاً اعدّ للعبادة بالجعل ولولم يمحض بصرف الدفن مع كون دخوله على خلاف التعظيم والتكريم الواجبين .

ويكره للجنب الاكل والشرب لما ورد عن اميرالمؤمنين عليه صلوات المصلين فى حديث المناهى انه نهى رسول الله عن الاكل على الجنابة .

و قول ابى جعفر عليه السلام فى صحيح الحلبى اذا كان الرجل جنبا لم ياكل ولم يشرب حتى يتوضأ وخبر السكونى عن الصادق عليه السلام قال لايذوق شيئاً حتى يغسل يده و يتمضمض فانه يخاف عليه من الوضح و فى رواية ان الاكل فى حال الجنابة يورث الفقر وحيث ان الاكل والشرب يقتضيان الوضح والفقروالتوضأ وغسل اليد والمضمضة من موانع ذلك الاقتضاء كره الاكل والشرب واستحب التوضأ او غسل اليد والمضمضة .

قال فى المدارك والذى وقفت عليه فى هذه المسئلة من الاخبار المعتبرة ما رواه الشيخ فى الصحيح عن عبدالرحمن بن ابى عبدالله قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اياكل الجنب قبل ان يتوضأ قال عليه السلام انا لنكسل ولكن يغسل والوضوء افضل .

وفى الصحيح عن ابى جعفر عليه السلام قال الجنب اذا اراد ان ياكل ويشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه واكل وشرب ومقتضى الرواية الاولى استحباب الوضوء لمريد الاكل والشرب اوغسل اليد خاصة ومقتضى الثانية الامر لغسل اليد والوجه

والمضمضة و ليس فيهما دلالة على كراهة الاكل والشرب بدون ذلك ولاعلى توقف زوال الكراهة على المضمضة والاستنشاق اوخفتها بذلك انتهى وحصره (قده) الاخبار المعتبرة فى هذه المسئلة فى الصحيحين المذكورين مما هومستبعد عن مثله المتبحر فى الاخبار لان صحيح الحلبى وارد فى هذه المسئلة ومفاده المنع عن الاكل والشرب حتى يتوضأ والمستفاد من المنع الكراهة و ارتفاع المنع بالتوضأ لا معنى لـه الا ارتفاع الكراهة اوخفتها والا لم يكن التوضأ غاية وحداً للمنع عن الاكل والشرب وفى صحيحة عبدالرحمن ايضاً اشعار بهذا التحديد لانه سئل عن اكل الجنب قبل التوضأ فكانه كان مسبوقا بتأثير التوضؤ فى رفع الكراهة و الفرق بين الاكل قبل الوضوء بينه و بعده وفى جواب الامام ايضاً اشعار بالحكم المذكور فقوله انا لنكسل و لكن يغسل الخ معناه المنع عن الاكل قبل الغسل او الوضوء وادنى مقتضيات المنع الكراهة وقوله عليه السلام انا لنكسل اى نستثقل والمراد انكم تستثقلون لان المعصومين لايرتكبون الكراهة وهذا النحومن التعابير شايع فى المحاورات فقد ينسب المتكلم امراً من الامور الى نفسه والمقصود نسبته الى المخاطب .

فملخص قوله عليه السلام انه لاينبغى الكسالة والاستثقال فى الغسل اوالوضوء قبل الاكل فحكم المحقق فى الشرايع بتخفيف الكراهة بالمضمضة فى غاية القوة واما الاستنشاق فليس فى الاخبار ذكرمنه سوى ما حكى من فقه الرضوى الذى لاحجة فيه فكان الانسب تركه وذكرغسل اليد وغسل الوجه والوضوء لورودها فى الاخبار.

واما ذكر المضمضة فلايكفى فى ذكر الاستنشاق لان لكل منهما تأثيراً ليس للاخر والاكل والشرب يناسب المضمضة لا الاستنشاق و مقتضى ذكر هذه الامور فى الاخبار سببية كل واحد منها لتخفيف الكراهة ولعل بجميعها ترتفع و ببعضها تخفف والوضوء افضل لتصريح افضليته فى صحيحة عبدالرحمن و لاستجماعه الاسباب جزءاً وتكميلا والاثنان منها افضل من الواحد والثلثة افضل من الاثنين الاان الوضوء افضل من الجميع لانه اكمل .

ان قلت مالمانع من حمل الاخبار الناهية على الحرمة و كون الاسباب رافعا

للحرمة وما الموجب لحملها على الكراهة قلت المانع والموجب هوقول الصادق اذا سئل عن الجنب يا كل ويشرب ويقرء القرآن نعم يا كل ويشرب ويقرء ويذكر ما شاء .

واما النوم فيكفى فى الحكم بجوازه صحيح الاعرج قال سمعت الصادق عليه السلام يقول ينام الرجل وهو جنب وتنام المرئة و هى جنب كما انه يكفى فى الحكم بالكراهة صحيح عبدالرحمن بن ابى عبدالله عن الصادق عليه السلام قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك قال ان الله يتوفى الانفس فى منامها ولايدرى ما يطرقه من البلية اذا فرغ فليغتسل .

و كذا صحيح الحلبى اعنى عبيدالله قال سئل الصادق عن الرجل ينبغى له ان ينام وهوجنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ فهذاالصحيح يدل على الكراهة وتخفيفها بالتوضأ وموثقة سماعة ايضاً تدل على الجواز والكراهة قال سئلته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم قال من اراد ان يتوضأ فليفعل و الغسل افضل من ذلك فان نام ولم يتوضأ ولم يغتسل فليس عليه شىء وهذه الموثقة تدل على استحباب التوضأ والمبادرة الى الاغتسال .

وبعض الاصحاب استظهر من صحيح الحلبى الخفة وبعض آخر حكم بارتفاع الكراهة وتحديدالكراهة بالتوضأ يقوى الثانى وصدق الجنب على المتوضأ وصحيح عبدالرحمن يقوى الاول وقول اميرالمؤمنين عليه السلام فى رواية رواها الصدوق فى العلل لاينام المسلم وهوجنب ولاينام الاعلى طهور فان لم يجد الماء فيتيمم بالصعيد ظاهر فى الغسل والتيمم بدله فيؤيد الاول ايضاً و قيد بعضهم على ما حكى الكراهة بما اذا لم يردالجنب العود الى الجماع والظاهر ان هذا التقييد لما ذكره الصدوق بعد رواية الحلبى قال وفى حديث آخر انا انام على ذلك حتى اصبح انى اريد ان اعود ولايخفى ضعف هذا التقييد واضعف منه التعليل ونسبته الى الامام فلايرضى العارف بالامام ومقاماته نسبة ما ذكر اليه عليه السلام فما ذكر بعدم الاصغاء اليه احرى وبعدم الذكر اولى .

و يكره للجنب الخضاب مع جوازه لما فى بعض الاخبار من النهى عنه وفى بعض الاخر نفى البأس عنه و يفسرهما ما رواه الحسن بن الفضل الطبرسى فى مكارم الاخلاق نقلا من كتاب اللباس للعياشى عن على بن موسى الرضا عليهما السلام على ماحكى عنه فى الوسائل قال عليه السلام يكره ان يختضب الرجل و هو جنب وقال من اختضب وهو جنب اواجنب فى خضابه لم يومن عليه ان يصيبه الشيطان بسوء .

و يظهر من رواية ابى سعيد ان كراهة الجنابة للمختضب انما هى قبل تأثير الحناء اثره واخذه ماخذه لا به قال قلت لابى ابراهيم عليه السلام اتختضب الرجل وهوجنب قال لا قلت فيجنب وهومختضب قال لا ثم مكث ثم قال ياابا سعيد الا ادلك على شىء تفعله قلت بلى قال عليه السلام اذ اختضبت بالحناء واخذ الحناء ماخذه فحينئذ فجامع ويظهر من هذه الرواية ان كراهة الاختضاب ليست لاجل منع جسم الحناء من وصول الماء الى الجسد لعدم الفرق فى المنع قبل اخذ الحناء ماخذه وبلوغه وبعده بل بعد البلوغ امنع من وصول الماء الى الجسد شدة اتصاله بمد البلوغ وبعد زواله بالماء على ان الموجب لوكان هوالمنع من وصول الماء لكان الاختضاب ممنوعا لانكروها قال المفيد (ره) فى المقنعة و يكره للحائض والنفساء ان يختضبين ايديهن و ارجلهن بالحناء و شبهه مما لايزيله الماء لان ذلك يمنع وصول الماء الى ظاهر جوارحهن التى عليها الخضاب وظاهر قوله ويكره مخالف لقوله يمنع لان المنع يستلزم الحرمة ولذا قيل ان عبارة المفيد رضوان الله عليه يشعر بالمنع و قال فى المعتبر لعل نظره (ره) الى ان اللون عرض لاينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب فى محل اللون ليكون وجود اللون بوجودها الاانها خفيفة لايمنع الماء منعا تاماً فكرهت لذلك .

ولايخفى على المتأمل ان هذا الاعتذار كاصل القول بعيد عن الصواب لان الباقى من الاجزاء الموجود بوجودها اللون ان كان مما يمنع من الوصول اى وصول الماء فاثرها بطلان الغسل لاالكراهة وان لم يكن بهذه المثابـة ولم يمنع من الوصول فلا وجه للكراهـة وقد دلت الاخبار على صحة الغسل مع بقاء الصفرة من الطيب

والزعفران فالمدرك للكراهة هو اخبار اهل بيت العصمة لامثل هذه الاعتبارات الغير المفيده .

واما سنن الغسل فهی عبارة عن امور بعضها للاسباغ ككون الغسل بصاع من الماء وبعضها لدفع احتمال الجنابة كالبول قبل الغسل وبعضها للاستظهار اعنی تحصيل كمال الاطمينان بتحقق الغسل كامرار اليد علی الجسد وبعضها لدفع شبهة النجاسة كغسل اليدين من المرفقين اومن دون المرفق اومن الزندين علی اختلاف الشبهات وتثليث الغسل لاجل تيقن تطهيره مع فرض التنجس .

وبعضها لاجل تحصيل ارتباط امر الی الغسل كتقديم النية .

وبعضها لاجل زيادة التنظيف كالمضمضة والاستنشاق واما التخليل فهو كالامرار واما العلل المذكورة سوی الاخيرين علل لجعل هذه الاحكام فلايجب وجود العلة لوجود المعلول فان وجودها فی بعض الاحيان اوجب جعل الحكم و بعد الجعل يبقی علی حاله فالمدرك لهذالسنن هوالاخبارالواردة عن المعصومين عليهم السلام لاالحكم المذكورة لعدم جواز الافتاء بها لولا الاخبار فلابد من ذكر بعض الاخبار الدالة عليها ليطمئن الناظراليها بورودها فی الاخبار .

روی محمدبن مسلم فی الصحيح عن احدهما قال سئلته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم فرجك ثم تصب علی رأسك ثلثاً ثم تصب علی سائرجسدك مرتين فماجری عليه الماء فقد طهر .

و روی زرارة فی الصحيح عن ابی جعفر عليه السلام قال من انفرد بالغسل وحده فلابد له من صاع .

وروی زرارة فی‌الصحيح عن ابی‌عبدالله قال‌سئلت اباعبدالله عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك علی شمالك فتغسل فرجك و مرافقك ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الی قدميك ليس قبله ولا بعده وضوء و كل شیء امسسته الماء فقد انقيته ولوان رجلاجنبا ارتمس فی‌الماء ارتماسة واحدة اجزاه ذلك وان لم يدلك جسده .

و فی صحیحة حکم بن حکیم قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال افض علی کفك الیمنی من الماء فاغلها ثم اغسل مااصاب جسدك من اذی ثم اغسل فرجك وافض علی راسك وجسدك فاغتسل .

وروی احمد بن محمد اعنی ابن ابی نصر عن الرضا عليه السلام قال سئلت اباالحسن الرضا عليه السلام عن غسل الجنابة فقال عليه السلام تغسل یدك الیمنی من المرفقین الی اصابعك وتبول ان قدرت علی البول ثم تدخل یدك فی الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض علی رأسك وجسدك ولاوضوء فیه وروی ابو بصیر قال سئلت اباعبدالله عن غسل الجنابة فقال عليه السلام یصب علی یدیك الماء فتغسل کفیك ثم تدخل یدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق وتصب الماء علی رأسك ثلث مرات وتغسل وجهك وتفیض علی جسدك الماء .

وروی علی بن جعفر فی کتابه علی ما نقل العاملی عن اخیه موسی بن جعفر عليهما السلام فی حدیث انه ینبغی له ان یتمضمض ویستنشق ویمریده علی ما نالت من جسده و روی عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله عليه السلام قال المضمضة والاستنشاق مما سن رسول الله صلى الله عليه وآله واما ما ورد من عدم کون المضمضة والاستنشاق من الغسل فالمراد عدم کونهما من اجزائه التی لها دخل فی انتزاع الطهارة لانهما لیسا من سننه وقد تقدم فی مبحث الوضوء ما یؤید ما بیناه فی المقام فمن راجع الیه ازداد بصیرة واما التحدید بالصاع فالظاهر انه ناظر الی الطرف الاول ویحتمل ضعیفاً ان یکون ناظرا الی الطرفین واما تقیید الانفراد بالغسل فی استحباب الصاع فلایدل علی عدمه مع الاشتراك الا ان صحیحة معاویة بن عمار ظاهرة فی الاجتزاء باقل من صاع حیث قال سمعت اباعبدالله یقول کان رسول الله صلى الله عليه وآله یغتسل بصاع واذا کان معه صلى الله عليه وآله بعض نسائه یغتسل بصاع ومدّ .

کما ان صحیحة محمد بن مسلم صریحة فیه قال کان رسول الله یغتسل بخمسة امداد بینه وبین صاحبته و کذا صحیحة زرارة قال قال ابوجعفر اغتسل رسول الله هو وزوجته من خمسة امداد من اناءٍ فقال له زرارة کیف صنع قال بدء هو فضرب بیده

الماء قبلها فانقى فرجه ثم ضربت هى فانقت فرجها ثم افاض هو و افاضت هى على نفسها حتى فرغا و كان الذى اغتسل به النبى صلى الله عليه وآله ثلثة امداد و الذى اغتسلت به مدين وانما اجزء عنهما لانهما اشركا فيه جميعا ومن انفردبالغسل وحده فلابد له من صاع فظاهرالصحيحة الاولى وصريحة الثانية والثالثة عدم استحباب الصاع مع الاشتراك لعدم ترك النبى صلى الله عليه وآله الاستحباب و يمكن ان يكون الاجتزاء بالمقدار المذكور لفقد الزايد منه حين الاغتسال و كيف يمكن استقلاله ماء الغسل باقل من صاع وقد قال صلى الله عليه وآله الوضوء بمد والغسل بصاع وسياتى اقوام من بعدى يستقلون ذلك اولئك على خلاف سنتى والثابت على سنتى معى فى حظيرة القدس .

ويمكن ان يكون بتكرر الماء مع فقد اكثر من خمسة امداد كما يشعر تعليله عليه السلام بقوله و انما اجزء عنهما لانهما اشركا فيه جميعا و حينئذ يكون معنى قوله عليه السلام و كان الذى اغتسل به النبى صلى الله عليه وآله ثلثة امداد والذى اغتسلت به مدين انه صلى الله عليه وآله اخذ من الاناء ثلثة امداد واخذت صاحبته صلى الله عليه وآله مدين .

والحاصل ان الاشتراك فى الاغتسال لايرفع حكم الاستحباب .

و من نسى غسل الجنابة حتى صلى وصام جنبا فعليه الاعادة او القضاء لعدم صحة العبادة المشترطةبالطهارة ولقول الصادق فىصحيحة الحلبى اذا سئل عن رجل اجنب فى شهر رمضان فنسى ان يغتسل حتى خرج شهر رمضان عليه ان يغتسل و يقضى الصلوة والصيام و فى حكم نسيان الغسل نسيان بعض اجزاء الغسل لعدم انتزاع الطهارة مع عدم غسل البعض وفى هذاالمعنى اخبار كثيرة فىمبحثالوضوء والغسل و محل هذه المسئلة فى شرايط الصلوة والصوم و غيرهما من العبادات المشروطة بالطهارة .

ومن شك فى بقاء بعض اجزاء الغسل وهوفىالصلوة و كانت به بلة مسح بها عليه وان ايقن ترك بعض الاجزاء وبهبلة يجزيه ان يمسح عليه بتلك البلة لتتميم الغسل وعليه اعادة الصلوة وان لم يكن عليه بلة فيغسل العضو المتروك و ما بعده

فان كان العضو المتروك هو طرف اليمين او بعضه يغسل بعده طرف اليسار لتحصيل الترتيب ان اوجبناه فى صورة النسيان والغفلة .

و صحيحة زرارة مطلقة حيث قال عليه السلام من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه لم يجد بدا من اعادة الغسل فانها شاملة للناسى و الغافل والعامد كما ان صحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله ايضاً مطلقة قال عليه السلام اغتسل ابى من الجنابة فقيل له قد ابقيت لمعة فى ظهرك لم يصبها الماء فقال ماكان عليك لوسكت ثم مسح تلك اللمعة بيده فانها شاملة لطرفى اليمين واليسار فينبغى ايجاب اتيان ما بعد المنسى اذاكان عضواً برأسه كالرأس اوطرف اليمين والاكتفاء بغسله لو كان جزءاً من عضو.

و اما مسئلة كفاية الغسل عن الوضوء فقد تقدم فى اوائل الكتاب واشبعنا الكلام فيه وبينا عدم الفرق بين غسل الجنابة وبين الاغسال الاخر من الاغسال الواجبة والمندوبة بل يمكن القول بجواز الاغتسال لتحصيل الطهارة والصلوة بها وان لم يكن من الاغسال الموظفة فى الشرع وجوبا اواستحباباً ضرورة ايجاب الغسل الطهارة و كون الطهارة محبوبة بحسب الذات وان كانت واجبة وجوباً مقدميا عقليا لصحة بعض العبادة و كمال بعض آخر .

وبعد ما تعين ان الطهارة لها حقيقة واحدة والفرق بين الطهارة المستندة الى الوضوء والمستندة الى الغسل بالصغر والكبر تبين قيام الكبرى مقام الصغرى ما لم تلاحظ فيها خصوصية مانعة من الاكتفاء بها عنها ولم يرد فى الشرع كما بينا سابقا ما يمنع من الاكتفاء بل ورد ما يدل على اغتسال المعصوم للصلوة .

روى الشيخ رضى الله عنه فى التهذيب عن محمد بن مسلم قال ربما دخلت على ابى جعفر عليه السلام و قد صليت الظهر والعصر فيقول عليه السلام صليت فاقول نعم والعصر فيقول عليه السلام ما صليت الظهر فيقوم مترسلا غير مستعجل فيغتسل او يتوضأ ثم يصلى الظهر والعصر وربما دخلت عليه عليه السلام ولم اصل الظهر فيقول قد صليت الظهر فاقول لا فيقول قد صليت الظهر والعصر و فى قوله ربما دخلت اشعار بتكرر وقوع هذا المعنى فقوله فيغتسل او يتوضأ يدل على انه عليه السلام كان يغتسل للصلوة وليس لاحد

من العارفين بحق الامام عليه الصلوة والسلام توهم كونه عليه السلام جنباً مغتسلا للجنابة فى ذلك الوقت الذى صلى محمد بن مسلم و ورد عليه و قيامه مترسلا غير مستعجل للغسل .

ولو توضأ المغتسل باعتقاد ان الغسل لايجزيه فقداخطأ فى اعتقاده وصح غسله لان الخطاء فى الاعتقاد لا يمنع من انتزاع الطهارة و بعد تحققها يترتب عليها احكامها .

وحكم التولية فى الغسل حكمها فى الوضوء و كذا لاستعانة ومقطوع الانف والشفتين يغسل ما ظهر بالقطع لان الظاهر قائم مقام السطح المفقود بالقطع و كذا حكم ساير الاعضاء المقطوعة و كون الظاهر بعد القطع باطناً باصل الخلقة لا يمنع من وجوب غسله بعد الظهور كما لوتقشر الجلد وظهر ما خفى به .

ولا تنجس الماء الراكد مع كونه دون الكر بدخول الجنب فيه للاغتسال اوغيره اذا تطهرمن النجاسة قبل الدخول لان الجنابة ليست من اقسام النجاسة فضلا عن بعض اجزائه كاليد والرجل فلاينجس بادخالهما فيه والتفريق بين اليد والرجل بالحكم بعدم التنجس فى الاول و به فى الثانى كما حكى العلامة عن ابى يوسف من العامة لامعنى له قال وقال ابو يوسف ان ادخل يده لم يفسد الماء وان ادخل رجله فسد لان الجنب نجس وعفى عن يده للحاجة فلادليل يدل على احدى دعوييه من نجاسة الجنب والعفو عن يده والاصل عدم نجاسته و معها فالاصل عدم العفو الا انه لا ينبغى للجنب الورود فى الماء او ادخال احد اعضائه لان اتصال الماء بالجنب يوجب التنفر لمن علم فلو كان الماء مما يحتاج اليه احد غيره يكره له ان يباشر باعضائه بل يحتمل الحرمة .

واما التسمية عندالشروع بالاغتسال فلم يردفى الروايات مايدل على استحبابه الا ان يتمسك بعموم كل امر ذى شأن او اطلاق صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام حيث قال عليه السلام اذا وضعت يدك فى الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين فاذا فرغت فقل الحمدلله رب العالمين فان هذه الصحيحة

وان رواها المحدثون فى باب سنن الوضوء الاانها مطلقة شاملة لوضع اليد فى الماء لاجل الغسل واما الدعاء عنده فيستحب لرواية محمد بن مروان عن ابى‌عبدالله عليه‌السلام قال تقول فى غسل الجنابة اللهم طهرقلبى وزك عملى وتقبل سعيى واجعل ما عندك خيراً لى وورواية الساباطى قال قال ابوعبدالله عليه‌السلام اذا اغتسلت من جنابة فقل اللهم طهرقلبى وتقبل سعيى واجعل ما عندك خيراً لى اللهم‌اجعلنى من‌التوابين واجعلنى من المتطهرين واذا اغتسلت للجمعة فقل اللهم طهر قلبى من كل آفة تمحق دينى وتبطل به عملى اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين وغيرهما من الروايات .

و يجب الغسل بالنسبة الى الظاهر واما الباطن فلايجب الا ما يوجب اليقين بالنسبة الى تمام الظاهر فيجب ادخال شىء يسيرمن الباطن كداخل الانف والفم فى الغسل من باب المقدمة .

واما الاغلف ففيه وجهان اكتفاء غسل ظاهر الجلدة لعدم وجوب غسل‌الباطن وعدم ورود ما يخصصه ووجوب غسل الباطن اى تحت الجلدة لان الجلدة مما ورد بازالته فى‌الشرع فهى كشىء زائد والبشرة تحتها مورد للاحكام وفصل العلامة قدس الله سره حيث قال فى‌التذكرة وغيرالمحتون ان‌كان مرتفعاً وفى بعض‌النسخ مرتبعا لم يجب كشف البشرة والاوجب ويغسل الظاهر والباطن والمراد التصاق الجلدة بما تحته بحيث لايمكن كشف البشرة بسهولة وقال فى مبحث الاستنجاء الاغلف ان‌كان مرتفعا كفاه غسل الظاهر و ان امكن كشفها وجب و ما ذهب اليه العلامة مقتضى الاحتياط .

و لكن القول بالاكتفاء لغسل الظاهر فى غاية القوة لان الاخبار خالية عن هذاالتخصيص .

والمرئة كالرجل فى‌الغسل و كيفيته فلايجب عليها ايصال‌الماء الى باطن‌فرجها بكراكانت اوثيباً لان الغسل عبارة عن‌غسل ظاهرجميع‌البدن والباطن ليس موضوعا للغسل من غيرفرق بين الرجل والمرئة .

ولوشك فى شىء من البدن انه من الظاهر اوالباطن يجب غسله تحصيلا لليقين بالطهارة و ارتفاع الجنابة فان الاصل عدم تمامية امر الغسل ويترتب عليه اصالة بقاء الجنابة ولا يجرى اصالة عدم كون المشكوك من الظاهر لعدم وجود الاقتضاء .

ولو كان شىء من بدنه من الباطن ثم شك فى صيرورته ظاهراً لا يجب غسله لاستصحاب كونه باطناً .

ولو دخل الحمام للاغتسال و شك بعد الخروج فى انه اغتسل ام لا عليه ان يغتسل لان قصد الاغتسال لا يكفى فى وقوعه بل يجب العمل ولودخل فى الحمام للاغتسال واغتسل بالداعى الاول بحيث لوسئل حين الغسل ما تفعل يجيب بانى اغتسل صح غسله لما مر فى مبحث النية بانها عبارة عن الداعى فمع استمراره الى حين الاشتغال بالعمل لايمنع من صحته مانع .

ويجب على الزوج ماء غسل الزوجة واجارة اسخانه مع اللزوم لان ماء الغسل جزء من نفقتها الواجبة على الزوج و كذا ماء الوضوء وماء غسل الحيض والنفاس وقيل ان ماء غسل الحيض والنفاس على المرئة لانه من جملة مؤنة التمكين وفيه انه لاينافى وجوب التمكين عليها وجوب ماء الغسل عليه فلواغتسلت من الماء الذى اشتراه الزوج وامكن نفسها منه لاتكون ناشزة.

ولوضايق ولم يعطها الماء ولاقيمتها اغتسلت من مالها ولوفقدت تيممت والسيد كالزوج فيجب عليه اعطاء الامة القيمة اوالماء لتغتسل به لما عرفت من كون قيمة الماء اوالماء جزء من نفقتها ولايقاس بدم المتعة لانه ليس من نفقة المملوك .

(و منها) اى من مصاديق الحدث الاكبر الناقض للطهارة الكبرى الحيض وهوحالة وصفة تنزع من خروج دم خاص من الرحم وهودم خلق فيه لحكم كثيرة كاستعداد الرحم ونعومة الفرج و تغذية الولد فى مدة الحمل و مدة الرضاع بلبس صورة اللبن وهودم معروف عند النساء يعرفنه فى اكثر الاوقات وقد يشتبه بدم آخر كدم الاستحاضة والقرحة والقذرة ويميز بعلامات واردة فى الشرع كما ستذكر

فى محله فالحدث هو تلك الحالة المنتزعة من خروج ذلك الدم لانفس الدم وان كان له ايضاً احكام فى الشرع كالنجاسة وشدتها وعدم العفو عن تلك النجاسة وان كان مقدار رأس الابرة فدم الحيض كالمنى ونفس الحيض كالجنابة المنتزعة من خروج المنى و يؤيد ما بينا بقاء تلك الحالة بعد نفاد الدم فليس الحيض من الاعيان الخارجية بل من الحالات والاوصاف والهيئات ولذا يكون لفظ الحيض مبدءً للاشتقاق و يشتق من هذه المادة الفعل وشبهه وقد يعبر عن هذه الحالة بلفظ المحيض كما ورد فى الكتاب العزيز حيث قال عز من قائل **يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض** فالمحيض الاول عبارة عن تلك الحالة القذرة ولذا حمل عليه الاذى والمحيض الثانى ايضاً كذلك فيكون الامر بالاعتزال فى تلك الحالة.

و يحتمل ان يكون اسم مكان من الحيض بمعنى السيلان او الاجتماع على اختلاف التفسيرين من اهل اللغة.

اواسم زمان منه بمعنى السيلان واما زمان الاجتماع فلايناسب لطرفية الاعتزال ففى الاية دلالة على كون المحيض من الحالات والهيئات فان الاذى لا يحمل على العين الخارجى الامع المبالغة على ان الدم لايسئل عنه ولا منافات بين التفسيرين لان السيلان من لوازم الاجتماع كما انه لا منافات بين ما بيناه من معنى الحيض وبين التفسيرين لان السيلان لازم للاجتماع و منشأ لانتزاع الحالة القذرة و منشأ الانتزاع متحد مع الامر المنتزع و كل من اللازم و الملزوم معنى كنائى للآخر فلامانع من اطلاق لفظ الحيض وارادة السيلان لانه متحد مع الحالة القذرة وجعل السيلان كناية عن الاجتماع لانتقال المخاطب من اللازم الى الملزوم و فيها دلالة ايضاً على ان هذا الموضوع ليس من خصايص شرع الاسلام من حيث الحكم بل كان له حكم فى الزمان السابق من الاسلام فالسائلون سئلو عن النبى ﷺ حكمه فى الاسلام للاطلاع بموافقته و مخالفته مع الحكم السابق فكل تعريف اخذ فيه الدم وجعل بمنزلة الخبس ليس على ما ينبغى لان الدم من الاعيان الخارجية والحيض الذى هو موضوع للاحكام هو حالة منتزعة من خروج دم مخصوص فاضافة الدم الى

الحیض من قبیل اضافة السبب الی المسبب لاالاضافة البیانیة وحیث ان تلك الحالة تنتزع من خروج الدم یجب معرفة الدم للعلم بحدوث الحالة بخروجه .

فتعریف المحقق فی الشرایع الحیض بانه هو الدم الذی له تعلق بانقضاء العدة ولقلیله حد لایسمن ولایغنی لما عرفت من ان الدم لیس نفس الحیض و ان انتزع من خروجه کما عرفت فی مبحث الجنابة ان الجنابة تنزع من المنی ای خروجه علی ان التعلق بانقضاء العدة من الاحکام ولا ینبغی اخذ احکام حقیقة فی تعریف تلك الحقیقة فمقصوده قده من هذا الوصف اخراج سایر الدماء عن التعریف و حیث ان النفاس له تعلق بانقضاء العدة فی الحامل من زنا لاحتسابه بحیضة اخرجه بقوله و لقلیله حد و قال فی التذکرة الفصل الثانی فی الحیض و فیه مطالب :

الاول فی ماهیته وهولغة السیل وشرعا الدم الذی له تعلق بانقضاء العدة اما بظهوره اوانقطاعه علی الخلاف فتفریقه قده بین معناه اللغوی وبین معناه الشرعی موهم لاختلاف المعنیین بل صریح فیه اختلاف العین و المعنی مع ان سیلان الدم من مصادیق مفهوم السیلان و قد بینا ان السیلان منشاء لانتزاع الحالة التی هی الحیض فکان الاولی له تفسیر الحیض بالسیلان و جعل الموضوع للاحکام مصداقا من مصادیق مفهوم السیلان لاتحاده مع ماینتزع منه اعنی الحالة المستقذرة وبعبارة اخری الانسب فی المقام جعل الموضوع هوالامر المنتزع واطلاق الحیض علیه لاتحاده مع المنشأ للانتزاع اعنی سیلان الدم الذی مصداق من مصادیق مفهوم السیلان و بهذا التقریر یرتفع الاختلاف من البین و یظهر ان المعنی الشرعی من مصادیق معنی اللغوی ویتبین ان حقیقة الحیض لیست من الاعیان الخارجیة کما انها لیست من اصناف الدماء واقسامها .

و یرد علیه قدس سره ایضاً ان جعل الحکم من قیود التعریف بعید عن الصواب مع ان الاکتفاء بهذا القید لایمنع من دخول الغیر لان هذا القید مشترك بین الحیض والنفاس .

ولو بدل هذا القيد بالقيد الاخر في تعريف المحقق (قده) لكان اجمع وامنع لعدم وجود دم لقليله حد سوى دم الحيض .

و قال في القواعد الحيض دم يقذفه الرحم اذا بلغت المرئة ثم تعتادها في اوقات معلومة غالبا والوارد على هذالتعريف هوعدم كون الحيض من الدماء و ان كان الدم منشاءً لانتزاعه عند الخروج ضرورة ان التعريف انما هولموضوع الاحكام و اما بعد الاغماض عن هذالايراد او مع فرض كون التعريف لدم الحيض فهو اشبه بالواقع من تعريف التذكرة لان الاعتياد في اوقات معلومة من خصايص دم الحيض و اما قيد الغلبة فلتخلف الاعتياد عنه في بعض الامزجة والاحيان وكان الانسب تبديل الغلبة بالاقتضاء ضرورة ان التخلف انما يكون لمانع يمنع من اقتضاء الدم الاعتياد .

وقال في المعتبر مسئلة الحيض في الاغلب اسود اواحمر غليظ حارٌ له دفع وانما اقتصر على هذالتعريف لانه به يميز من غيره من الدماء عند الاشتباه وقد روى عن ابي عبدالله عليه السلام قال دم الحيض حارغليظ اسود فقد اخذ هذالتعريف عن الرواية مع ان الامام عليه السلام جعل الموصوف دم الحيض لانفسه و هو قدس سره لما اعتقد ان الحيض من الدماء وان الاضافة بيانية جعل اوصاف الدم للحيض ولقد عرفت ان احكام الحيض يترتب على الحالة المنتزعة من خروج الدم لا على الدم واما المترتبة على الدم كالنجاسة وشدتها وغيرهما ليست من احكام الحيض .

و قال شيخنا النجفي رضوان الله عليه في الجواهر بعد نقل اقوال اللغويين و كيف كان فالذي يظهر بعد امعان النظر والتأمل في كلمات اهل اللغة و غيرها ان الحيض اسم لدم مخصوص مخلوق في النساء لحكم اشارت الى بعضها الاخبار وقد تقدم ان الحيض ليس اسما للدم وانما هومصدر حاضت ومفهومه السيلان وقد يطلق على الحالة المستقذرة التي هي موضوع للاحكام لاتحاد المنشاء للانتزاع مع الامر المنتزع فالحقيق للتعريف في المقام هوالموضوع للاحكام اعني الامر المنتزع لان المقصود من التعريف معرفة الموضوع لترتيب الاحكام عليه و تعريف دم الحيض و ان كان

لازما فی المقام توطئة لتعریف نفس الحیض الا انه لیس تعریفا له ثم قال (قده) منها تغذیة الولد وغیره یعتاد النساء فی اوقات مخصوصة فهو حینئذ کلفظ المنی والبول والغائط من موضوعات الاحکام الشرعیـة التی یرجع فیها الی غیره وکان معروفا بهذا الاسم فی السابق قبل زمان الشرع علی ما قیل و فی هذه العبارة اضطراب فان قوله (قده) کلفظ المنی یکشف ان المراد هولفظ الحیض وقوله کان معروفا بهذا الاسم ینطبق علی معنی الحیض و تشبیهه بالمنی و البول و الغائط اقوی شاهد علی انه و راء موضوع الاحکام اعنی احکام الحیض کما ان احکام المنی وراء احکام الجنابة .

والحاصل ان الدم حقیقة من الحقایق یعرفها کل احد وهو من الاعیان الخارجیة لامن الحالات والهیئات وله اقسام ولکل من الاقسام حکم فبعضها نجس وبعضها طاهر والنجس علی اقسام ایضاً فبعضها یوجب خروجه الحدث الاکبر بجعله الشارع منشاء لانتزاع حالة یعبرعنها بالحدث الاکبر کالدماء الثلثة وبعضهالایوجب الحدث لکن له حکم النجاسة فقط .

فدم الحیض دم خلق فی النساء وله اوصاف ممیزة له عن غیره عند الاشتباه ومنشأ عندالخروج لانتزاع حالة یقال لها الحیض لاتحادها مع منشأ الانتزاع اعنی الخروج الذی هوعبارة عن السیلان لمیعان الخارج واما نفس الدم فلیس معنی من معانی الحیض ولیس فی کلام اهل اللغة مایدل علی کون الدم معنی لغویا للحیض فعن الجوهری حاضت المرئة یختص حیضا و محیضا فهی حایض و حایضة الی ان قال وحاضت الشجرة وهی شجرة یسیل منها کالدم فکلامه صریح فی ان الحیض عبارة عن السیلان لانفس الدم فانه جعل الحیض والمحیض مصدراً واعتبر فی اطلاق الحیض السیلان و عن القاموس حاضت المرئة محیض اذا سال دمها وعن المجمل الحیض حیض المرئة وحیض السمرة وعن المغرب حاضت المرئة تحیض حیضا و محیضا خرج الدم من رحمها .

وعن مجمع البحرین الحیض اجتماع الدم وبه سمی الحوض لاجتماع الماء فیه

وحاضت المرئة تحيض حيضا ومحيضا وتحيضت اذا سال دمها فى اوقات معلومة فاذا سال الدم من غير عرق الحيض فهى مستحاضة فترى كلماتهم ان نفس الدم ليس عندهم من معانى الحيض لاخذ كل واحد منهم الخروج اوالسيلان اوالاجتماع فى تفسير الحيض مع ان كلمات اهل اللغة ليس فيها دلالة على المعنى الحقيقى من اللفظ لان ديدنهم بيان موارد استعمالات اللفظ لاتميز المعنى الحقيقى عن غيره واما الجمع بين الاجتماع والسيلان فى مجمع البحرين لما عرفت سابقا ان السيلان من لوازم الاجتماع .

فاتصاف النساء بالحيض باعتبار حدوث الحالة المنتزعة من السيلان والخروج بعد الاجتماع ضرورة ان السيلان والخروج ليسا من اوصافهن والحقيق للتعريف فى باب الحيض هو تلك الحالة المنتزعة لانها موضوع الاحكام وتعريف الدم الخارج الموجب خروجه لتلك الحالة فى هذا الباب توطئة لمعرفة تلك الحالة و توضيح احكامها .

و بهذا التقرير يظهر وجه اخذ الدم فى تعريف الحيض مع كونه من الاعيان الخارجية و كونه من الحالات المنتزعة من خروجه لما عرفت من افتقار معرفة الحيض الى معرفة دم مخصوص فلايرد عليهم رضوان الله عليهم ذكر الدم فى تعريف الحيض بعد ما ميز دم الحيض مما عرفوه لكن ايراد اخذ احكام الحيض فى التعريف وارد عليهم قدس الله اسرارهم ضرورة تقدم معرفة الموضوع على معرفة الاحكام الاان المقصود من هذا التعاريف انما هو تميز ذلك الدم من الدماء الاخر لا بيان حقيقة الموضوع و كيف كان يجب فى المقام معرفة دم الحيض ومعرفة كون خروجه منشأ لانتزاع الحالة التى هو الحدث الاكبر و بيان آثاره الشرعية وذكر ما يميزه اعنى الدم عن غيره عند عروض الاشتباه وبيان ان تلك الحالة ناقضية للطهارة عند ورودها عليها ومرتفعة بالغسل الموجب للطهارة اذاوردت عليها وبيان من يتصف بتلك الحالة ومن لم يتصف بها و بيان حد الاقل منه ومن الطهر والاكثر وبيان صحة قاعدة الامكان وعدمها ما يحرم على المتصف بها وما يكره وما يستحب لها .

فليبدء بتعريف الدم ويقول ان دم الحيض دم خلق فى النساء ويخرج فيهن فى بعض الاوان ويقتضى الاعتياد فى الخروج فى وقت مخصوص والاعتياد فى الخروج من مقتضيات هذاالدم فلاينفك عنه الا لمانع من الموانع ففصل دم الحيض هواقتضاء الاعتياد فى الخروج وفعليته والاقتضاء موجود فى جميع اقسامه ويختص به لعدم اقتضاء غيره الاعتياد و اضطرابه فى الخروج لمانع من الموانع لاينافى اشتماله على الاقتضاء الذى هوالفصل لـه كما ان احتباسه فى بعض الاحيان لعارضة من العوارض اومرض من الامراض لاينافى خروجه عند فقدهما فالفصل المميز لدم الحيض اشتماله على اقتضائه الاعتياد فى الخروج لفقده فى ساير الدماء واما الاوصاف الاخر من التلون بالوان مخصوصة كالسوادوالحمرة وخروجه بدفع وشدة واشتماله بلذع وحرقة فليست من فصول هذاالدم لاعلى وجه الانفراد ولاعلى وجه الاجتماع ضرورة تخلف هذه الاوصاف عنه جمعا وفرداً واستحالة تخلف الفصل عن حقيقة من الحقايق ونوع من الانواع فاتصاف هذاالدم بهذه الاوصاف اغلبى لايمكن تميزه عن غيره حق التميز وان كانت مميزة له فى بعض الاوقات .

قال فى الرياض فى تعريف الحيض وهودم يقذفه الرحم اذا بلغت المرئة ثم تعتاده فى اوقات معلومة غالباً و قولـه غالبا ناظر الى ما بيناه من اقتضائه الاعتياد وان عبر عنه بعنوان الغلبة .

وهذا التعريف مطابق للواقع جامع مانع اذا كان المعرف هو دم الحيض بعد ما كان المراد من الغلبة هوالاقتضاء و اما نفس الحيض فهو حالة منتزعة من خروج هذا الدم لانفسه لما عرفت من انه ليس من الاعيان الخارجية فلايخلو من التسامح و وجه هذا التسامح ان مراده من التعريف تميز دم الحيض من غيره من الدماء لبيان احكام خروجه من محله وسببيته لحدوث الحدث ولكن ظاهر الحمل والتعريف هواتحاد الحيض والدم كما قال بعد سطرين وهوشىء معروف بين الناس لـه احكام كثيرة عند اهل الملل والاطباء ليس بيانه موقوفاً على الاخذ من الشرع بل هو كساير الاحداث كالمنى والبول وغيرهما من موضوعات الاحكام التى لانحتاج

فى معرفتها الى بيان منه بل متى تحقق و عرف تعلق به احكامه المرتبة عليه عرفا وشرعا ولوخلت عن الاوصاف المتعارفة لها غالبا كترتب الاحداث عليها بعد معرفتها ولوخلت عن اوصافها الغالبة لها انتهى.

و بعد الاغماض عن حمله قدس سره الدم على الحيض و تعريفه به فالتقرير المذكور فى غاية المتانة لان ما يشبه المنى والبول هودم الحيض و بعد تميزه عما عداه يترتب عليه احكامه ولوخلى عن الاوصاف الغالبة كما ان المنى بعد تميزه عن ساير ما يخرج من الانسان يترتب عليه احكامه مع خلوه عن اوصافه المختصة به واما الحيض فلا يشبه المنى لان الحالات ليس لها شباهة بالاعيان الخارجية بل هو يشبه الجنابة الحاصلة من خروج المنى فانها ايضاً حالة من الحالات منتزعة من خروج مايع من المايعات و كذا الحدث الاصغر فانه حالة منتزعة من خروج البول اوامر آخر لانفس البول وقد عرفت ان المقصود تميز دم الحيض عن غيره لترتب احكام خروجه على الخارج منه فلاينبغى المناقشة بعد وضوح المرام.

و الحاصل ان دم الحيض فصله اقتضائه الاعتياد فى الخروج و نفس الحيض هوالحالة المنتزعة من خروج هذالدم ولهذالدم اوصاف يعرف بها فى غالب الاوقات فانه فى الغالب اسود اواحمر عبيط له لذع وحرقة دفع ويخرج من الجانب الايمن اوالايسر على اختلاف الروايتين وحيث ان اقتضاء الاعتياد هوالفصل لهذالدم وبقية الاوصاف ليست بهذه المثابة من الاختصاص تقدم العادة التى هى اخص من الاقتضاء على الاوصاف فلورات فى ايام العادة دماً غير موصوف باحد من الاوصاف يحكم بكونه من دم الحيض فلذا ورد ان الصفرة والكدرة فى ايام الحيض حيض.

واما من يتصف بهذه الحالة فهى المرئة المتجاوزة عن حدالصغر الغير البالغة حد الياس.

واما الصغر فهوعبارة عن عدم بلوغها كمال تسع سنين قمرية فمع العلم بعدم بلوغها التسع يحكم بعدم كون الدم الخارج عنها دم الحيض لرواية عبدالرحمن بن الحجاج قال قال ابوعبدالله عليه السلام ثلث يتزوجن على كل حال التى لم تحض ومثلها

لاتحيض قال قلت وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين والتى لم يدخل بها والتى قديئست من المحيض قلت وما حدها قال اذاكان بها خمسون سنة .

فقوله عليه السلام التى لم تحض ومثلها لا تحيض مع تفسير الحد لقوله اذا اتى لها اقل من تسع سنين صريح فى ان غير البالغة الى هذالحد لاتحيض فلاوقع لما قيل فى المقام من تحققه فى اول التاسعة او بعد ستة اشهر كما حكى عن الشافعى و كذا ما حكى عن بعض الحنفية من الاحتمال فى التسع اوالست وما حكى ان بنتا لابى مطيع البلخى صارت جدة وهى من بنات ثمان عشرة سنة فقال ابومطيع فضحتنا هذه الجارية لايعتنى به ولايعتمد عليه بعد ورود الرواية ولوفرض صدقه فهو خرق للعادة لايبتنى عليه الاحكام .

و اما ما اشتهر بين بعض الاعلام من منافاة كون الحيض علامة للبلوغ مع ما ذكر من عدم كون الدم حيضا اذاكان قبل البلوغ فليس على ما ينبغى لان دلالة الدم على البلوغ اذا لم يعلم نقصان سنها من سن البلوغ وكان واجداً بعلائم الحيضية سوى البلوغ باليقين وكان البلوغ محتملا ايضاً فحينئذ يدل على البلوغ الغير المعلوم عدمه واشتراط البلوغ فى كون الدم من الحيض يمنع من تحقق الدلالة اذا علم عدمه واما مع الجهل به فيمكن الاستدلال بالعلائم على الحيضية على تحقق البلوغ لعدم انحصار الدليل فى البلوغ و كون مقتضى اشتراط الحيض با كمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط يؤثر اذا كان الدليل منحصراً واما مع دلالة امر آخر على الحيضية كالعلائم الواردة فى الشرع فتستدل تحقق المشروط على تحقق الشرط ولا معنى لاصالة عدم المشروط بعد دلالة الدليل على وجوده ولااصالة عدم الشرط لدلالة الشروط عليه ضرورة عدم جريان اصل العدم بعد تبدل الشك بالعلم فى الشرط والمشروط .

وما قيل فى المقام ان الحيض دليل على بلوغ المرئة وان لم يجامعه السن يراد به عدم العلم بالبلوغ لا العلم بعدم البلوغ لان مع العلم بالعدم لاتدل العلائم على الحيضية للعلم حينئذ بالصغر الغير المجامع للحيض ومعنى دلالة العلائم على

كون الدم دم الحيض ودلالة الحيضية على البلوغ كون ذات الدم امرئة فالشك فى كونها امرئة يرتفع بالحيضية المعلومة بالعلامات الواردة فى الاخبار فالمدرك فى كون الدم الجامع للاوصاف هودم الحيض هوالاخبار المشتملة على اوصاف الحيض فبعد دلالتها على حيضية هذالدم يعلم بلوغ من خرج منها لمنافاته مع الصغر ولايعارض ما دل على عدم تحيض الصغيرة هذه الاخبار وقد نبه على ما بيناه شيخنا الانصارى رضوان الله عليه .

ثم قال (قده) الا ان يقال ان مفاد اخبار الاوصاف هو الرجوع عند الاشتباه بالاستحاضة بمعنى استمرار الدم لا مطلقا فالاقوى الاقتصار علامة البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن اويقال ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرائط الحيض عدا البلوغ كما يقال ذلك فى كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عنه من يجعل الحمل من موانع الحيض انتهى .

اما تقييد مفاد الاخبار التى ذكر فيه الاوصاف بالاشتباه بالاستحاضة انما يصح اذا كان المائز هوفقد اوصاف الاستحاضة كالصفرة والبرودة والفساد و غيرها و اما اذا كان ما يميزه عن الاستحاضة وجود اوصافه كالسواد اوالحمرة والدفع والحرقة فلا معنى لهذا التقييد فان وجود خواص دم الحيض يكشف عن حيضيته ولولم يشتبه بالاستحاضة فلامعنى للاقتصار فى العلامة على ماعلم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن على ان العلم العادى يحصل من وجود الاوصاف المذكورة فى الاخبار فتكون علامة للبلوغ ولا يحتاج الى القرائن سوى الاوصاف واما الشق الثانى فحصل مرام من قال بكون الحيض من علائم البلوغ بل يكفى عنده وجود ما يعلم به حيضية الدم و ان لم يعلم وجود جميع الشرايط بعد ما لم يعلم عدمه فيعلم وجوده بوجود الشروط كالبلوغ .

والحاصل ان شرائط حيضية الدم كشرائط غيرها هى ما يمنع العلم بفقدها العلم بوجود المشروط و اما مع الجهل بالفقدان لايمنع العلم بالمشروط بوجود علائم الشروط سوى المجهول ثم العلم بالشرط لاجل استلزام وجود المشروط وجود

الشرط ضرورة ان وجود المشروط تستحيل بدون وجود الشرط .

ثـم ان التحديد فی السن المعتبر فی البلوغ تحقيق لا تقريب لان التقريب خلاف الاصل فلفظ السنة موضوع لتمام الدور القمری فلايصح استعماله فيما ينقص منه ولو بساعة بل بدقيقة فلابد فی اعتبار الدم مضی تسع سنين قمرية من حين الولادة من غير نقصان ساعة اودقيقة ومع الشك فی تمامية السنين يجری الاصل وبعد العلم بانقضاء تسع سنين يصح حيضية الدم وحائضية المرئة ای يجوز و يمكن لانه يجب فالصغر لايجامع خروج دم الحيض لا ان البلوغ علة تامة له ومحقق لحيضية كل دم خارج فالعلم بالبلوغ ينفع فی الجواز لا فی التعيين والوجوب .

و اما حد اليأس فهو خمسون سنة لغير القرشية وستون سنة لها وقيل ببلوغ خمسين سنة مطلقا وقال بعض الاصحاب بان حد الياس ستون سنة مطلقا ومستند القائل بالخمسين على الاطلاق هو رواية عبدالرحمن بن الحجاج المتقدمة ومرسلة البزنطی التی حكاها فی المعتبر عن جامعه عن بعض اصحابنا .

قال قال ابوعبدالله عليه السلام المرئة التی يئست من المحيض حدها خمسون سنة ومستند القائل بالستين على الاطلاق هوالاصول وقاعدة الامكان وموثقة ابن الحجاج اوحسنته قال سمعت اباعبدالله يقول ثلثة تزوجن على كل حال التی يئست من المحيض ومثلها لاتحيض قلت ما التی يئست من المحيض ومثلها لاتحيض قال اذابلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض وهی حاكمة بكون حد اليأس ستين سنة على الاطلاق من دون تقييد بالقرشية اما الاصل فلا يجری بعد دلالة الدليل كما سنذكره و اما قاعدة الامكان لوتمت غير جارية فی المقام لعدم ثبوت الامكان بعد الخمسين لغير القرشية واما الاطلاق كاطلاق روايتی الخمسين فمقيد بمرسلة ابن عمير التی هی كالصحيح عند الاصحاب عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله عليه السلام قال اذابلغت المرئة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان يكون امرئة من قريش فمقتضی العمل بالروايات تقييد اطلاقاتها بالمقيدة منها و التفصيل بين القرشية و غيرها كما قدمناه .

والمراد من القرشية من انتسبت بابيها الى النضر بن كنانة بن خزيمة من اجدادالنبى صلى الله عليه وآله وقيل قريش هوفهربن مالك ومن لم يلده فليس بقرشي وحكى فى مجمع البحرين حكاية مشتملة على ان القريش من القاب النضر فهذالقول اظهر وكيف كان فلايعرف منهم فى هذالزمان الا الهاشميون ولوفرض العلم بانتساب احد من غير الهاشمى فلامانع من جريان الحكم فيه الا انه فرض غيرواقع والانتساب يثبت بما ثبت به الانساب.

واما المنتسبة بالام و ان كانت قرشية لكنها ليست موضوعة بهذالحكم لظهور قوله عليه السلام الاان يكون امرئة من قريش فيمن انتسب بالاب فلايقال على من لم يكن ابوه من قريش انه قبيلة القريش وصدق الانتساب عرفا وشرعا بل حقيقة لا يوجب سريان الحكم على المنتسب بالام فقط بعد ماكانت الادلة ظاهرة فى المنتسب بالاب.

ولو شك فى هذه النسبة فالاصل عدمها والمراد بالاصل وهو القاعدة الشريفة اعنى قاعدة اليقين التى هى الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع كما عرفت فى فى المباحث السابقة وتقريره فى المقام ان كل انسان لولوحظ فى حد ذاته وخلى وطبعه عار من جميع الخصوصيات والمزايا والكيفيات والنسبة الى شخص مخصوص وانسان معين وصفة خاصة وحالة مخصوصة وهيئة معينة و كل حالة طارية عليه فطرو كل حالة اونسبة او صفة على خلاف الاقتضاء ويعد من الموانع فكل ما شك فى طر وهيئة او كيفية اونسبة على انسان لايعتنى به ويؤخذ بالاقتضاء ما لم يدل دليل على وجود المانع فالقرشية امر عارض على الانسان لا يحكم على عروضه الا بعد دلالة الدليل لان الانسان بحسب الذات عارمن القرشية لانها ليست من لوازم الغير المنفكة عن الانسان بل خصوصية عارضة على خلاف الاقتضاء فعروضه يعد من الموانع و مقتضى القاعدة الشريفة الاخذ بالاقتضاء الاولى و عدم الاعتناء بالمانع وهذالاصل هو الاستصحاب الذى اجمع العقلاء على العمل به واتفقوا على اعتباره وليس من الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة الذى هو مساوق لاسرا الحكم من موضوع الى موضوع آخر من غير دليل ولا تعتبر الحالة السابقة فى القاعدة

الشريفة لان الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمانع امروراء الاخذ بالحالة السابقة.

و هذه المسئلة من موارد النقض على اعتبار الحالة السابقة ضرورة ان عدم القرشية ليس مما علم قبل وجود المرئة الا لاجل عدم موضوعها وبعد وجود المرئة مشكوكة الحال ولـم يعلم عدم القرشية بعد وجودها فى آن من الانات حتى يقع الشك بعـد العلم بالحالة السابقة ولاجل عدم التفات بعض الاعلام الى هذا الاصل الشريف فسرها بظهور الحاصل من غلبة عدم كون الشخص هاشمياً تارة و اخرى باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن السقوط وثالثة باصالة عدم وجوب العدة .

اما الظهور فلوتم امره تخرج المسئلة عن فرض الشك لان الغلبة امارة موجبة للظن فمع فرض حجية هذا الظن يرتفع الشك فتفسير الاصل بالظهور فى غير محله مع ان الظن الحاصل من الغلبة لادليل على حجيته .

واما اصالة عدم سقوط العبادة فلامجال لجريانه بعد جريان اصالة عدم كون المرئة قرشية بمعنى الاخذ بالاقتضاء و عدم الاعتناء بالمنع بالتقرير المذكور لان عدم السقوط مرتب على عدم كون المرئة قرشية لان الاخذ بالاقتضاء اثره عدم ثبوت القرشية التى هى الموجبة لجواز كون الدم دم الحيض وتأثير الصفات فى حيضية فما لم يثبت لم تؤثر الصفات لان الغير القرشية ليس عنواناً للحكم بل العنوان هو القرشية الموضوعة لازدياد زمان الحيض المانعة عن تأثير الخمسين لارتفاع الحيض .

واما اصالة عدم وجوب العدة فلامورد لها بعد جريان اصالة عدم الانتساب اعنى اصالة عدم القرشية لتقدم الثانية على الاولى تقدم الموضوع على الحكم .

ثم استشكل على ما حكى الانصارى (ره) فى الظن الحاصل من الغلبة بالظن الحاصل من استقرار عادة المرئة و اتصاف الدم بصفات دم الحيض و فى اصالة عدم سقوط العبادة بالعمومات الدالة على السقوط برؤية الدم مطلقا او بصفات الحيض و فى اصالة عدم وجوب العدة بانها معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة و اصالة عدم اليأس .

واما المعارضة بين الظنين فظاهر البطلان لاستحالة تحققهما مع كون احدهما مزاحما للاخر ضرورة منافات الظن بعدم كون الشخص هاشميا مع حصول الظن بكون الدم حيضا لان استقرار العادة واتصاف الدم بصفات دم الحيض لانؤثران بعد الخمسين من غير الهاشمي المظنون فى حصول الظن بالحيضية الا ان يكون المراد من الظن هو الظن النوعى و هو خلاف ظاهر كلامه مع ان الظن النوعى عبارة عن الظهور الاصلى و كل من الغلبة واستقرار العادة والاتصاف من الامارات على ان ما يفيد عدم الهاشمية مقدم على الاستقرار والاتصاف تقدم الموضوع على الحكم .

واما المعارضة بين اصالة عدم سقوط العبادة و بين العمومات الدالة على السقوط فامر عجيب لانها معارضة بين الادلة والاصول و استحالتها من البديهيات فبعد قيام الدليل لا معنى لجريان الاصل و عدم التمسك بالعمومات فى المقام ليس لمعارضة اصل من الاصول بل لاجل احراز اليأس بالقاعدة الشريفة و ارتفاع مورد الدليل ضرورة ان مورده المرئة التى فى سن من تحيض اعنى من لم تبلغ الخمسين فى غير القرشية والستين فيها وبعد احراز اليأس لامورد للعمومات .

واما وجوب العدة فهو من الاحكام المرئة البالغة الغير اليأسة فبعد دلالة الدليل على يأس من بلغ الخمسين من غير القرشية و جريان اصالة عدم الانتساب التى هى من فروع القاعدة الشريفة لا مجال لجريان اصالة عدم بينونة الزوجة و اصالة عدم اليأس لثبوت اليأس مما دل على يأس بالغة الخمسين والمانع من دلالته فى المقام هو احتمال كونها قرشية المندفع بالقاعدة الشريفة التى مصداقها فى المقام هوعدم انتساب المرئة بالقريش وليس هذا من اثبات الغير القرشية بالاصل لانها ليست موضوعة من الموضوعات لها حكم من الاحكام بل الموضوع للحكم الخاص هو القرشية المحتملة المندفعة بالاصل لان حقيقة هذا الاصل اعنى القاعدة الشريفة المسماة بقاعدة اليقين هو الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمانع فلامجال لتوهم كون هذا الاصل من الاصول المثبتة .

ويظهر بعد التأمل اختلاف موارد اصالة عدم وجوب العدة واصالة عدم البينونة

واصالة عدم اليأس فلا تعارض بينها وبينهما .

و اما النبطية وحكمها فتشخيصهما فى غاية الاشكال اما الموضوع لكثرة مـا ورد فى تفسيره فقال جمع من اللغويين ان النبطية قوم ينزلون سواد العراق وبعضهم قال بانهم قوم كانوا ينزلون سوادالعراق ثم استعمل فى اخلاط الناس وحكم بعض آخر انهم قوم ينزلون البطاع بين العراقين البصرة والكوفة وبعض انهم قوم من العجم والاخر انهم قوم من العرب دخلوا العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنهم وقيل فى وجه تسميتهم معرفتهم بانباط الماء اى استخراجه وفسر بعضهم بمن كان احد ابويه عربياً والاخر عجمياً وبعض آخر انهم عرب استعجموا كقوم النعمان بن المنذر اوعجم استعربوا كاهل البحرين .

فكل موضوع اختلف اهل اللغة فيه هذا النحو من الاختلاف ولم يرد فى الاخبار ما يرفع الاختلاف لايطمئن النفس بواحد من هذه التفاسير و ان كان تفسير الاول اظهر عند البعض ولكن ليس ظهوره بمثابة يوجب الاطمينان فمثل هذه الموضوعات لخفائه واختفائه لاينفع ولايفيد بيان حكمه فائدة لعدم امكان العمل بحكمه .

واما الحكم اى حكم النبطية وان كان مشتهرا بانه حكم القرشية الاان الاخبار خالية عنه سوى مـا فى المقنعة اذ قال و قد روى ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين ولاحجية فى الشهرة وهذا النحو من المراسيل لعدم الملازمة بينهما و بين الواقع ولايطمئن النفس بهما فلاجدوى فى البحث عن النبطية موضوعا وحكما الابيان عدم الميز بينها و بين سائر النساء فهى مشمولة لما دل على انقطاع الحيض عند كمال الخمسين فمع فرض تميز الطائفة النبطية لا دليل على استثنائها عن سائر النساء لعدم ما يخرجهن عنهن ولانحتاج فى الحكم بياسهن بعد البلوغ اى بلوغ الخمسين الى اصالة عدم انتساب المرئة الى هذه الطائفة عند الشك بكونها منها لعدم الفرق بين النبطية وغيرها ولوشك فى بلوغ الصبية التسع اوبلوغ المرئة خمسين او ستين يستصحب عدم البلوغ و قد تقدم ارتفاع الشك فى بلوغ الصبية باتصاف الدم بصفات الحيض .

و اما الحامل فلا اشكال فى ان للحمل تأثيراً فى رفع الحيض انما الكلام فى ان تأثيره فى جميع اوقات الحمل بحيث لايجتمع مع الحيض ابداً او بعد استبانته او بعد مضى عشرين يوما من عادة الحائض اوتحيضها فى بعض الاوقات من دون اعتبار قيد من القيود قال الشيخ (ره) فى الخلاف على ما حكى عنه فى المختلف انها تحيض قبل ان يستبين فاذا استبان حملها فلاحيض وقال فى النهاية الحبلى اذا رات ايام عادتها فعلت ما تفعله الحائض وان تأخر عنها الدم بمقدار عشرين يوماً ثم راته فان ذلك ليس بدم حيض فلتعمل ما تعمله المستحاضة وقال ابن الجنيد و ابن ادريس على ما حكى عنهما لايجتمع حمل وحيض واختار العلامة انها قدتحيض ذلك يعتبرما ذكره الشيخ من القيدين وقال وهواختيارابى جعفر بن بابويه والسيد المرتضى رضوان الله عليهما .

وذهب اكثر العامة الى عدم اجتماع الحمل والحيض مطلقا وبعضهم الى عدم منافاتهما مطلقا .

ومستندالعلامة ومن يقول بمقالته اخبارمنها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال سئلت اباابراهيم عليه السلام من الحبلى ترى الدم و هى حامل كما كانت ترى قبل ذلك فى كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام .

و دلالة هذه الصحيحة على بطلان القول بعدم الاجتماع فى غاية الوضوح و امابالنسبة الى القول بمانعية الحمل من الحيض بعدالعشرين فلايتنافيه ان لم تكن مؤيدة له ضرورة عدم المنافات بين حيضية ما تراه على وفق ماكانت تراه وبين ما تاخر عن العادة عشرين يوماً و اما بالنسبة الى القول بالتفصيل بين قبل الاستبانة و بعدها فالرواية مطلقة غير آبية عن التقييد ان وجد المقيد و مع فقده يبطل التفصيل و قوله عليه السلام اذا دام لنفى الدفعة و الدفعتين كما هو مفاد صحيحة حميد بن المثنى .

و منها صحيحة صفوان قال سئلت اباالحسن عليه السلام عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام اواربعة تصلى قال تمسك عن الصلوة وهذه الصحيحة مطلقة ينفى استحالة الاجتماع

لکنها لاینافی احد التقییدین ان دل علیه دلیل .

ومنها صحیحة محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام قال سئلته عن الحبلی تری الدم کما تری ایام حیضها مستقیما فی کل شهر قال تمسک عن الصلوة کما کانت تصنع فی حیضها فاذا طهرت صلت ومفادها موافق لصحیحة عبدالرحمن بن الحجاج المذکورة .

ومنها صحیحة ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال سئلته عن الحبلی تری الدم قال نعم انه ربما قذفت المرئة بالدم وهی حبلی وعدم منافاتها مع التقیید فی کمال الوضوح بل مؤیدة لما قیل من القیود لو دل علیها دلیل و هذه الاخبار مما استدل بها العلامة قدس سره علی تحیضها احیانا من دون اعتبار قید من القیود وفی معناها اخبار اخر تدل علی تحیض الحامل وعدم امتناع اجتماع الحیض مع الحبل ثم قال قده بعد ذکر الاخبار والاستدلال بها ولانه دم فی العادة فیدخل تحت قوله علیه السلام دعی الصلوة ایام اقرائك وهذا الکلام اشبه شیء بالتمسك بادلة الاحکام لاثبات الموضوعات بل هو هو لان دعوی الخصم هو ان الحامل لیس لها قرء ولا اقراء فکیف یدخل تحت قوله علیه السلام دعی الصلوة ایام اقرائك فالمهم تضعیف دلیل مدعی الامتناع وتزییف مدعاه فالخصم لایدعی عدم حرمة الصلوة علی الحامل ایام اقرائها کی تدخل تحت هذا القول بل مدعاه استحالة تحقق الاقراء لها وتحیضها فی اوان خلو الرحم لایدل علی تحیضها فی زمان الحمل ولاینافی استحالة الاجتماع .

و الحاصل ان الحامل لیست مورد شمول هذا القول علی قائله صلوات الله و مستند القول باستحالة الاجتماع امور (احدها) روایة السکونی عن جعفر عن ابیه علیهما السلام انه قال قال النبی صلی الله علیه وآله ماکان الله لیجعل حیضا مع حبل وقول زین العابدین علیه السلام علی ما فی التذکرة قال النبی صلی الله علیه وآله ما جمع الله بین حیض وحبل .

و قول النبی صلی الله علیه وآله علی ما حکاه القائلون بالامتناع من العامة لا توطأ حامل حتی تضع ولاحائل حتی تستبرء بحیضة .

وصحيحة حميدبن المثنى قال سئلت اباالحسن عليه السلام عن الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم فى الايام وفى الشهر والشهرين فقال عليه السلام تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة ولانه زمن لا يعتادها الحيض فيه غالبا فلا يكون ما تراه حيضا كاليائسة ولانه يصح طلاقها مع رؤية الدم اجماعا ولايصح طلاق الحائض اجماعا فلايكون الدم حيضا .

اما الروايتان الاوليان اعنى رواية السكونى وما روى عن زين العابدين عليه السلام فليستا مما يقطع بصدوره سيما مع ورود الروايات المخالفة لهما مفادا كما تقدم فامثال هاتين الروايتين بالطرح اولى لان رواة الاولى منهما من العامة و الثانية مجهولة الراوى عندى وان قال فى التذكرة انها من طريق الخاصة بل لم اقف على هذه الرواية فى كتب الاخبار .

و اما ما حكاه العامة عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله من استبراء الحائل بالحيضة فلا يطمئن النفس بحكايتهم ولوثبت فمحمول على الحائل التى لاتحيض مع الحبل لان تحيض الحامل اتفاقى ولم يدع احد عدم تأثير الحمل فى رفع الحيض ابدا بل المدعى عدم استحالة الاجتماع فاذا ايقنت امرئة ارتفاع الحيض مع وجود الحمل لها ان تستبرء بالحيضة ولابد من حمل هذه الحائل على الامة لما ثبت فى طريق الخاصة ان استبراء الحرة بالحيضتين وليس علينا تحصيل الطريق لاثبات هذه الحكاية .

واما صحيحة حميدبن المثنى فقد عرفت الجواب فيها وان شرط حيضية الدم الدوام كمامر فى صحيحة ابن الحجاج ولقد روى حميدبن المثنى المكنى بابى المعراء عن ابى عبدالله عليه السلام رواية اخرى تفرق بين القليل والكثير قال سئلت اباعبدالله عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم قال عليه السلام تلك الهراقة ان كان دماً كثيرا فلا تصلين وان كان قليلا فليغتسل عند كل صلوتين فالمراد من الدفعة والدفعتين هو القلة المذكورة فى هذه الرواية .

و اما غلبة عدم اعتيادها الحيض فلا تمنع تحققه فى بعض الاوقات والتشبيه باليائسة ليس فى محله لعدم امكان تحيض اليائسة شرعا وامكانه بل وقوعه فى الحائل.

واما صحة طلاقها مع روية الدم فهی اعم من عدم کون الدم حیضا ومن جواز طلاق الحامل مع الحیض لعدم کلیة منع الحیض عن الطلاق لجواز طلاق الحائض مع غیبة الزوج فیمکن ان یکون الحبل کغیبة الزوج فی جواز طلاق الحائض روی الصدوق فی الفقیه عن اسماعیل بن جابر الجعفی عن ابی جعفر عليه السلام قال خمس یطلقن علی کل حال الحامل المتبین حملها و التی لم یدخل فیها زوجها والغایب عنها زوجها والتی لم تحض والتی قد جلست عن المحیض وقال وفی خبر آخر قد یئست من الحیض و اختلاف الحال فی الحامل عبارة عن اختلاف حال الحیض و حال الطهر .

و مستند القول بالتفصیل بین قبل الاستبانة و بعدها کما حکی عن الخلاف فالظاهر انه الاجماع لانه (قده) قال فیه علی ماحکی عنه فی التذکرة اجماع الفرقة علی ان الحامل المستبین حملها لاتحیض وانما الخلاف قبل ان یستبین .

ولایخفی علی الناظر فی کلمات الاصحاب ان الخلاف لاینحصر فی غیر المستبین حمله فان ابن الجنید (قده) الذی هو اقدم من الشیخ (ره) یستدل بروایة السکونی التی تدل علی استحالة الاجتماع من دون قید الاستبانة والصدوق رضوان الله علیه یقول فی الفقیه والحبلی اذا رات الدم ترکت الصلوة فان الحبلی ربما قذفت بالدم وذلك اذا رات دماً کثیراً احمر فان کان قلیلا اصفر فلتصل من دون تقیید بعدم الاستبانة والمنقول عن علم الهدی رضوان الله علیه موافقة الصدوق .

ان قلت یمکن الاستدلال لهذا القول بروایة اسماعیل بن جابر حیث قید الحامل بالمتبین حملها فان التفریق بین المتبین حملها وغیرها یکشف عن عدم تحیض المستبین ولو کان الوجه هو عدم منع حیض الحامل عن الطلاق کالغائب عنها زوجها لم یخصص الامام الحکم بالمستبین حملها .

قلت تقیید الحامل بالمتبین حملها للکشف عن تحقق الموضوع لایقاع الطلاق لا للفرق بین الحالتین .

و مستند التفصیل بین الروية بعد مضی عشرین یوماً وبین الروية فی العادة

هورواية حسين بن نعيم الصحاف الصحيحة قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ان ام ولدى ترى الدم و هى حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوماً من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولامن الطمث فلتوضأ و تحتشى بكرسف وتصلى فاذا رات الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل اوفى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التى كانت تقعد فى ايام حيضها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الدم عنها الابعد مايمضى الايام التى كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل و تحتشى و تستفسر وتصلى الظهر والعصر ـ الحديث .

و هذه الصحيحة صريحة فى التفصيل المذكور و ليس فى الاخبار ما ينافى مفادها فيجب العمل بها والحكم بمضمونها و ليس العمل بهذه الرواية جمعا بين الاخبار بل الرواية تحكم بطرح ما يدل على امتناع الاجتماع وتقيد الاخبار المطلقة الدالة بتحيض الحبلى .

والحاصل ان هذه الرواية لصحتها و عدم وجود معارض لها يجب العمل بها وتقييد المطلقات بها وطرح ما يدل على الامتناع لضعفه وموافقته لاكثر العامة .

و اما قاعدة امكان الحيض فيقع البحث فيها فى مرحلتين اوليهما فى معنى الامكان وثانيتهما فى بيان مدرك القاعدة .

اما الامكان فهو عبارة عن سلب الضرورة اى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع سواء كان المحمول هو وجود الشىء حتى يكون القضية الشىء موجود او كان ثبوت شىء لشىء آخر حتى يكون القضية الشىء موجود على حالة اوصفة فالاول كالانسان موجود والثانى كالانسان كاتب او موجود كاتبا وفى المقام من قبيل الثانى لان القضية هذا الدم حيض فقد يكون سلب الضرورة عن الجانب المخالف للقضية فمعناه فيما نحن فيه ان عدم الحيضية ليس ضروريا و تسمى القضية بالممكنة العامة والامكان بالامكان العام و قد يكون سلب الضرورة عن الجانبين المخالف الموافق فتسمى

القضية بالممكنة الخاصة والامكان بالامكان الخاص فقولنا هذا الدم ممكن الحيضية بالامكان الخاص معناه ان ثبوت الحيضية له ليس ضروريا و كذلك سلبها وقد يطلق الامكان على سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية ويقال له الامكان الاخص كما انه قد يوصف بالاستقبالی و يراد منه سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول وقد يكون بمعنى الاستعداد ويقال له الاستعدادی وهذا ليس بمعنى سلب الضرورة لان الاستعداد امر وجودی وسلب الضرورة امرعدمی وقد يراد منه الفقر والاحتياج والتفصيل فی محله والمناسب بالمقام هوالمعنيان الاولان اعنی امكان العام وامكان الخاص والمقصود هوعدم الامتناع والاظهر هوالمعنى الاول وليس المراد منه هوالامكان العقلی لان العقلی لاينقلب الی الوجوب من دون ايجاب ضرورة ان حقيقة الامكان هوالاقتضاء وحقيقة الوجوب هواقتضاء الوجود والشیء مالم يجب لم يوجد و مع فرض العلة الموجبة يخرج المسئلة عن القاعدة لان اقتضاء العلة المعلول بديهی لايحتاج الی الاستناد الی القاعدة .

فالامكان هوالامكان الشرعی وهواخص من العقلی لامكان حيضية ما تراه من بقی من كمال التسع مقدار ساعة من الزمان عقلا بل قيل بامكان ما تراه قبل البلوغ بسنة اوستة اشهر كمامر ولايمكن بحسب الشرع حيضية ما تراه قبل كمال التسع ولو بلحظة فمعنى الامكان الشرعی هوسلب الضرورة عن عدم حيضية دم غير فاقد لشرط من الشرائط وغير واجد لمانع من الموانع والمراد من الشرط والمانع هو ما جعل فی الشرع شرطاً او مانعاً فالامكان الشرعی هو ما علم امكان حيضية عند الشارع كان تكون المرئة بالغة غير يائسة ورات الدم ثلثة ايام متواليات على قول ولم يكن الدم مسبوقا بمايمنع من الحكم بحيضية كما اذا سبق عليه دم متيقن الحيضية و كان الدم قبل مضی اقل الطهر او كان متجاوزا عن العادة والعشرة معاً اوكان الدم مقارناً للحبل على قول من يقول بعدم اجتماع الحيض والحبل فاذاعلم صلاحية الدم للحيض شرعا فمقتضى القاعدة الحكم بحيضية و اما نفس الصلاحية اوالامكان فلايكون من مقتضيات القاعدة ضرورة ان دليل الحكم لايثبت الموضوع

فالشك فى الامكان والصلاحية ليس من مجارى القاعدة فلايمكن التمسك بها فى اثبات عدم اشتراط التوالى فى الثلثة و كون حد اليأس ستين لان الشك فى هذه المقامات فى اصل الصلاحية والقاعدة لايثبت الصلاحية كما انها لاتدل على حيضية ما اشتبه بدم العذرة اوالقرحة اوالاستحاضة بعد ما دل التميز على كونه من احدها لان بالتميز يرتفع الشك شرعا و اما عدم الحكم بحيضية ما تراه المبتدئة فليس لعدم امكان الحيضية بل لدلالة الدليل على ما يمنع عن التمسك بالقاعدة لعدم ما يمنع من امكانه فلامنافات بين دعوى الاجماع على القاعدة وبين عدم الحكم على الحيضية فى ما تراه المبتدئة ان ثبت الدعوى .

واما المرحلة الثانية اعنى البحث عن مدرك القاعدة فاستدل عليه بوجوه .

منها اصالة الحيض فىدم النساء بتقرير ان الغالب فى الدماء فيهن هو دم الحيض لانه دم طبيعى خلقه الله تعالى فيهن لحكم كثيرة كتربية الولد وتغذيته به فى مدة بقائه فى الرحم ورضاعه بعد خروجه منه بخلاف ساير الدماء فان كلا منها لعلة خارجة وآفة غير غريزية واذا كان امره كذلك فيغلب فى الظن ان الخارج هو ما خلق فيهن .

وفيه ان هذا التقرير اشبه شىء بالاستحسان الذى لانقول بحجيته مع ان الغلبة فى الخروج لدم الاستحاضة و كون دم الحيض مما خلق فيهن لحكم كثيرة لايوجب غلبة خروجه مع ان الظن الحاصل منها لادليل على اعتباره سيما فى اثبات الموضوع على ان الاخبار المعتبرة الدالة على الصفات تمنع حصول الظن من الغلبة .

وقيل فى المقام سوى ما ذكر ان اصالة عدم كون الدم حيضا و استصحاب لوازم الطهارة يعارضان اصالة دم الحيض فى النساء وفيه ان مع ثبوت الغلبة وايجابها الظن لامعنى لمعارضة الاصلين اياها فان الغلبة امارة والامارة مقدمة على الاصل لكنك قد عرفت عدم تحقق الغلبة وعدم حجيتها فى المقام وقد يقرر اصالة الحيض ان ما عداه يحصل لعلة حادثة و عند الشك فى ذلك فالاصل عدم حدوث هذه العلة فيبنفى هذا الاصل كونه غير الحيض بنفى علته فيصير حيضا لمكان الانحصار وهذا

التقرير مما يضحك الثكلى ضرورة ان الاصل لايثبت امراً من الامور لان الاثبات من شأن الدليل والانحصار انما يؤثر فى العلم بالحيضية اذا دل الدليل على عدم كونه غير الحيض والاصل ليس من الادلة وليس كون الدم من الاستحاضة اومن القرحة اومن العذرة مثلامن موانع حيضية الدم المشكوك كى يدفع بالاصل فاصالة عدم كون الدم غيرالحيض لايثبت حيضية كما انه لايثبت عدم كون الدم حيضا كونه دما خاصا غيرالحيض .

والحاصل انه لاتقدم ولا اولوية لاصالة عدم كونه غيرالحيض على اصالة عدم كونه حيضا على ان هذاالاستدلال لايجرى فيما اذا علمحدوث علة لاحد من الدماء لاستحالة جريان اصالة عدم حدوثالعلة حينئذ مع كون المدعى اعم مورداً بل لك ان تقول ان اصالة كون الدم غيرالحيض مقدم علىاصالة كونه منه وبعد هذاالاصل اصالة عدم كونه استحاضة لان دمالقرحة والعذرةلايرتب عليه اثريدفع بالاصل لان الثابت لهما هوالنجاسة المشتركة بين الدماء بخلاف دم الحيض فان له آثار تدفع باصالة عدم كونه من الحيض وبعده دم الاستحاضة لان لهآثار نحتاج فى دفعه الى التمسك بالاصل .

ومنها الاجماع المنقول فىالمعتبر والمنتهى على كون ما بين الثلثة والعشرة حيضا على الاطلاق فيشمل مـا فى العادة و خارجها الملفق منهما و يشمل اطلاق الاجماع واجد الاوصاف و فاقدها و حكم فى المعتبر بعدم العبرة بلون الدم ما لم يعلم انه من القرح اوالعذرة .

ولابد من نقل عبارة المعتبر كى يتضح الامرقال (قده) مسئلة وماتراه المرئة بين الثلثة الى العشرة حيض اذ انقطع ولاعبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح اولعذرة وهو اجماع ولانه زمان يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون الدم فيه حيضا والناظر فى هذه العبارة يقطع بانه (قده) ادعى الاجماع على حيضية ما تراه المرئة بين الثلثة الىالعشرة فى صورة الانقطاع وجعل الامكان دليلاآخر على هذهالمسئلة ولم ينقل الاجماعلاثبات قاعدة الامكان فهذهالعبارةيستفاد منه انه (قده) ممن يرى

ان الامكان دليل على حيضية الدم وان الاجماع انعقد على حيضية ولااشعار فيهذه العبارة بانعقاد الاجماع على دليلية قاعدة الامكان فما اشتهر من حكاية الاجماع على قاعدة الامكان من المعتبر مما لااعتبار له مع انا قد بينا مراراً عدم الملازمة بين الاجماع وبين الواقع .

و قال فى المنتهى على ما حكى عنه كل دم تراه المرئة ما بين الثلثة الى العشرة وانقطع عنها فهوحيض ما لم يعلم لعذرة اوقرح ولااعتبار باللون وهومذهب علمائنا اجمع لانعرف مخالفاً ولانه فى زمان يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا وهذه العبارة مفادها متحد مع ما فى المعتبر فهوايضاً لم يدع الاجماع على القاعدة فدعوى الاجماع المنقول فيهذه المسئلة فى غير محله لانهما قدس سرهما ادعيا الاجماع على حيضية ما تراه بين الثلثة الى العشرة مع الانقطاع والامكان عندهما دليل آخر ومع فرض انعقاده لايدل على الواقع لعدم الملازمة محصلاكان اومنقولا سيما فى المقام لمخالفة كثير من الاصحاب .

ومنها الاخبار الدالة على جعل الدم المتقدم على العادة حيضا مع التعليل فى بعضها بانه ربما تعجل بها الوقت ومع التصريح فى بعضها بكونه لصفة الاستحاضة .

كموثقة سماعة عن المرئة ترى الدم قبل وقتها قال قال اذا رات الدم فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت و من امعن النظر فيهذه الموثقة ايقن ان المراد من الدم هو دم الحيض لشهادة قول الراوى قبل وقتها وقول الامام ربما تعجل بها الوقت لان المرئة تصير ذات الوقت بالنسبة الى دم الحيض و ليس لها وقت معين بالنسبة الى الدماء الاخر واللام اشارة الى خصوص دم الحيض فالسئوال انما هوعن حكم الدم المتصف بصفات الحيض الكاشف عن حيضية اذا تقدم عن العادة و لذا اجاب الامام بقوله فلتدع الصلوة و علل بتعجيل الوقت فحيضية الدم محرزة عند الراوى لكن خفى حكمه عليه لتقدمه عن العادة فاجاب اولا بان حكمه ترك الصلوة وان تقدمه لايمنع من هذالحكم .

ورواية اسحق عن ابى بصير عن مولينا الصادق عليه السلام فى المرئة ترى الصفرة

ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والمراد من هذه الرواية تحديد تعجيل الوقت بيومين وتنزيل اليومين قبل الوقت منزلة الوقت وتنزيل الصفرة فى الوقت منزلة الدم وليس هذا التنزيل لمجرد الامكان بل لكثرة تقدم العادة ولذا صرح بنفى كونها من الحيض ان كان بعد الحيض مع امكان كونها حيضا لامكان تاخر العادة وان تمسك الخصم بتصريحه عليه‌السلام بالنفى على عدم امكان التاخر نتمسك بحكم الامام عليه‌السلام بحيضية قبل العادة بيومين على تعين كونه من الحيض .

والحاصل ان الرواية لاتدل على القاعدة لكون مفادها اعم منها و كذا لاتدل على القاعدة ما دل عليه هذه الرواية وتعيين يومين فى الحكم بالحيضية يدل على عدم جريانه فيما زاد عنهما مع انه لادليل على امتناع حيضية كما ان الاخبار الدالة على عدم حيضية ما تراه بعد العادة مستلزمة لنفى قاعدة الامكان لامكان حيضية ما دل الاخبار على عدمها .

و مما استدلوا به على القاعدة ما دل من الاخبار على ان اىّ ساعة رات الصائمة الدم تفطر وجوابه ما مر من ان المراد من الدم هو دم الحيض وان اللام اشارة اليه لا الى مطلق الدم ولذا رد المحقق (ره) على من استدل بها على تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدم بان الظاهر منها ارادة الدم المعهود مع انه قدس سره ممن يدعى الاجماع على القاعدة .

فظهر حال رواية ابى الورد عن المرئة التى تكون فى صلوة وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال عليه‌السلام تقوم من مسجدها ولاتقضى الركعتين.

وحال صحيحة ابن حازم اى ساعة ترى الدم فهى تفطر وموثقة محمد بن مسلم فى المرئة ترى الدم من اول النهار فى شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم فان المراد فيهذه الاخبار من لفظ الدم هو دم الحيض والسئوال انما هو عن حكم هذا الدم فى صورة رؤيتها فى اثناء العبادة ولذا قال ولايقضى الركعتين وقوله عليه‌السلام وفطرها من الدم واى ساعة ترى الدم ظاهر فى دم الحيض ومع الظهور

لايمكن التمسك باطلاق الدم واثبات القاعدة لعدم الاطلاق بعد ثبوت الظهور ولوسلم فلايمنع من انصرافه الى واجد الاوصاف مانع ولاجل كون المراد من الدم هو دم الحيض والسئوال عن تأثيره فى اثناء العبادة قال بعض الاجلة انه لا يخفى على المتأمل فى سوق هذه الاخبار انها لبيان حكم آخر وهوان الدم فى اى زمان وقع يفطر الصائم لدفع ما يتوهم من كونه كالسفر لايقدح فيه حدوثه بعد الزوال ولو ابى الخصم عن قبول كونه دم الحيض ولم ير كون الاخبار فى مقام بيان احكام آخر مانعا عن التمسك بها لمدعاه و تمسك باطلاقها يدفعه ما ورد من اخبار الصفات ويحكم بتقييد المطلقات بالمقيدات ولايمنع من التقييد رواية ابى بصير لما مرمن ان الصفرة فى اليومين قبل العادة منزلة منزلة الدم بعد ما نزل اليومان منزلة العادة .

ومن الاخبار المستدل بها على القاعدة ماوردفى تميز الحيض عن العذرة بتقرير ان الاستنقاع جعل علامة للحيض وليس الا لامكان كونه من الحيض لان فقدالتطوق يكشف عن عدم كون الدم من العذرة واما الاستنقاع فاعم من الحيضية وفيه ان الاشتباه كان بين الحيض والعذرة فالامر دار بين الدمين والاشتباه منحصر بينهما وحينئذ فالعلم بعدم كونه من العذرة عبارة اخرى عن العلم بكونه من الحيض .

فانظر الى رواية خلف بن حماد الصحيحة ترى انه يقرء السئوال تقريراً يكشف عن الانحصار قال دخلت على ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام بمنى فقلت ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصراً لم تطمث فلما اقتضها سال الدم فمكث سائلا لاينقطع نحواً من عشرة ايام وان القوابل اختلفن فى ذلك فقالت بعضهن دم الحيض وقالت بعضهن دم العذرة فما ينبغى لها ان تصنع الحديث فالناظر فى هذا التقرير لايرتاب ان الدم المسئول عنه كان مشتبها بين الحيض والعذرة وكان منحصراً بينهما كما انه يقطع ان ثبوت احد الامرين المنحصرين ينفى الاخر و بالعكس فظهر حال ما ميز بين الحيض والقرحة لان السائل قال قلت لابى عبدالله عليه السلام فتاة بها قرحة فى فرجها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض اومن دم القرحة ولايخفى

ان السائل حصر الدم بين الحيض والقرحة .

وظهر ايضاً حال الروايات الدالة على حيضية ما تراه الحبلى كرواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الحبلى ترى الدم قال نعم انه ربما قذفت المرئة بالدم و هى حبلى اذ لا شك ان المراد بالدم فى السئوال والجواب هو دم الحيض فالسئوال انما هو عن تحيض الحبلى وحيث اشتهر بين الروات اطلاق الدم على الحيض فكلما اطلق يحمل عليه .

و رواية ابن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام انه سئل عن الحبلى ترى الدم اتترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم فالدم المذكور فى السئوال هو المتصف بصفات الحيض والسئوال نشأ من توهم الفرق بين الحبلى وغيرها فى كشف اوصاف الحيض عن الحيضية .

واما ما دل على ان ما راته بعد العادة موجب لترك العبادة والاستظهار حتى ينكشف الخلاف بالتجاوز عن العشرة فلكشف الاوصاف عن حيضية و لذا لا يحكم بترك العبادة والاستظهار اذا لم يكن المرئى بعد العادة بصفات الحيض لما ورد ان الصفرة بعد ايام الحيض ليس بحيض ولامنافات بين العادة والاوصاف ما لم يتجاوز العشرة وبعد التجاوز تقدم العادة على الاوصاف و يحكم بحيضية العادة وعدم كون بعد العادة حيضاً .

واما الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة فى ايام الحيض حيض فمدلولها تقدم العادة على الاوصاف وتفسير الشيخ رضوان الله عليه ايام الحيض بايام امكان تحقق الحيض فيها فبعيد عن الصواب لعدم الدليل على هذا التفسير .

روى محمد بن مسلم فى الصحيح قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن المرئـة ترى الصفرة فى ايامها فقال لا تصلى حتى تنقضى ايامها وان رات الصفرة فى غير ايامها توضأت وصلت .

و روى اسماعيل بن الجعفى فى الموثق عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا رات المرئة الصفرة قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها

صلت ودلالة هذين الخبرين وصراحتهما لايخفى على احد فايام امكان الحيض ليس مرادا من ايام الحيض والاخبار فيهذا المعنى كثيرة كما لا يخفى على من لاحظ كتب الاخبار .

والحاصل ان الوجوه المستدل بها على قاعدة الامكان فى غاية الضعف والسقوط اذ ليس فيها مع كثرتها ما يطمئن النفس به مع ان الامكان عقلياً كان اوشرعياً اعم من الوقوع والاعم لايدل على الاخص فالمرجع فى صورة الشك والاشتباه هوما ورد فى تميز الدماء ومع بقاء الشبهة وعدم ارتفاع الشك فالمرجع هوالاصل .

واما ما يميز الحيض عن غيره فان كان الاشتباه بينه وبين العذرة تدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفقا فان كان الدم مطبوقا فى القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعاً فى القطنة فهو من الحيض .

لصحيحة خلف بن حماد عن موسى بن جعفر عليه‌السلام قال تزوج بعض اصحابنا جارية معصراً لم تطمث اقتضها سال الدم فمكث سايلا لاينقطع نحواً من عشرة ايام قال فاروها القوابل ومن ظنوا انه يبصر ذلك من النساء فاختلفن فقال بعض هذا من دم الحيض وقال بعض هو من دم العذرة فسئلوا فقهائهم كابى حنيفة وغيره من فقائهم فقالوا هذا شيء قد اشكل والصلوة فريضة واجبة فليتوضأ ولتصل و ليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض فان كان دم الحيض لم يضرها الصلوة وان كان دم العذرة كانت قد ادت الفرض ففعلت الجارية ذلك وحججت فى تلك السنة فلما صرنا بمنى بعثت الى ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما‌السلام فقلت جعلت فداك ان لنا مسئلة قد ضقنا بها زرعا فان رايت ان تاذن لى فآتيك و اسئلك عنها فبعث الى اذا هدات الرجل وانقطع الطريق فاقبل ان شاء الله تعالى قال خلف فرايت الليل حتى اذا رايت الناس قد قل اختلافهم بمنى توجهت الى مضربه فلما كنت قريباً اذا انا باسود قاعد على الطريق فقال من الرجل فقلت رجل من الحاج فقال ما اسمك قلت خلف بن حماد قال ادخل بغير اذن فقد امرنى ان اقعد هيهنا فاذا اتيت اذنت لك فدخلت وسلمت فرد السلام وهو جالس على فراشه وحده مافى الفسطاط غيره فلما صرت بين

يديه سئلنى و سئلته عن حاله فقلت لـه ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصراً لم تطمث فلما اقتضها سال الدم فمكث سايلا لاينقطع نحواً من عشرة ايام وان القوابل اختلفن فى ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغى لها ان تصنع قال عليه السلام فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر و ليمسك عنها بعلها و ان كان من العذرة فلتتق الله والتتوضأ و لتصل و ياتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له و كيف لهم ان يعلموا مما هو حتى يفعلوا ما ينبغى قال فالتفت يميناً و شمالا فى الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد قال ثم نهدالى ثم قال ياخلف سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضى الله لهم من ضلال قال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجاً رقيقا فان كان الدم مطوقا فى القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا فى القطنة فهو من الحيض قال خلف فاستخفنى الفرج فبكيت فلما سكن بكائى قال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك قال فرفع يده الى السماء وقال والله انى ما اخبرك الا عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله عزوجل.

ودلالة هذه الصحيحة على كشف التطوق عن كون الدم دم العذرة واضحة لانه من خواص دم العذرة ظاهرا وان امكن كونه لاجل القرحة المحيطة باطراف الفرج فلوشك بين الحيض و بين هذا النحو من القرحة لايتمسك بالتطوق على كونه منها لعدم دليل يدل على كشفه منها ودلت الصحيحة ايضاً على ان هذا الاختبار فى مورد انحصار الشبهة بين الحيض والعذرة لقول السائل وان القوابل اختلفن فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فلاوقع لما قيل فى المقام من ان الحكم بالحيضية مع عدم التطوق انما هو لاجل قاعدة الامكان لما عرفت سابقا من ان نفى احد المنحصرين اثبات للاخر و بالعكس وهذا الاختبار واجب عليها وجوبا مقدمياً عقلياً لان بـه يتعين كون الدم من اى المشتبهين و تتعين وظيفتها معه فان صلت من دون اختبار بطلت صلوتها و ان ظهر عدم كون الدم دم الحيض لاستحالة قصد القربة مع

جهلها بحكم الصلوة و مع فرض تحقق قصد القربة كما اذا غفلت عن دوران امر صلوتها بين الوجوب والحرمة صحت صلوتها لوجود المقتضى للصحة وعدم وجود المانع .

ومثل هذه الصحيحة فى الدلالة على كشف التطوق صحيحة زياد بن سوقه و ان تعذر الاختبار لفقد اسبابه او وجود مانع منه او بقيت الشبهة معه فعلى القائل بقاعدة الامكان ان يحكم بحيضية لانه دم امكن كونه حيضاً و اما على ما اخترناه من عدم ثبوت القاعدة فان كان الدم معلوم الحال والوصف قبل عروض الاشتباه بان كان حيضاً قطعا اوعذرة كذلك ثم عرض الاشتباه تاخذ بالحالة السابقة والافيجرى اصالة عدم الحيضية لاشتمال دم الحيض على خصوصية زائدة تنفى بالاصل ضرورة ان خروجه موجب لحدوث الحدث بخلاف دم العذرة فهذه الخصوصية مشكوك الحدوث والاصل عدمه فان الدم من حيث انه دم عار عن هذه الخصوصية فلا يحكم بها قبل العلم بها فمعنى هذا الاصل هو الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمانع .

وان حصل الاشتباه بين دم الحيض و بين دم القرحة فالمروى فى الكافى عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابى عبدالله عليه السلام فتاة بها قرحة فى فرجها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجلها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة .

و روى فى التهذيب هذه المرفوعة مع تبديل فرجها بجوفها وتبديل كلمة ثم فى موضعين بواو العطف مع جعل الايسر علامة للحيض والايمن علامة للقرحة وقد اشتهر بين المحدثين ان الكلينى رضوان الله عليه اضبط واشتهر بين الفقهاء العمل بما فى التهذيب والظاهر وحدة الرواية لان الشيخ (قده) ايضاً روى عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان فاستقر التعارض بين النقلين بحيث لايقبل الترجيح .

وفيها اشكال على كلا النقلين وهوان القرحة لاتختص باحد من الطرفين ولامعنى للتعبد فى المقام لان الامام عليه السلام فى مقام بيان التميز بين الدمين وليس

فى مقام بيان الحكم التعبدى ويميز الموضوع لايصلح للتعبد والرواية مرفوعة لايعلم حال وسائط ما بين محمد بن يحيى وابان و يمكن ان يكون بينهما من لايعتمد على روايته و كل واحد من المذكورات لوانفرد يمنع من الاطمينان فمع الاجتماع اولى بذلك فينتج هذه المقدمات انها حرية بالطرح فتبقى المسئلة فى حال الاشكال واصالة عدم حيضية الدم جارية لعدم سببية القرحة لحكم خاص واشتمال دم الحيض على خصوصية زائدة ممنوعة بالاصل و ذهب بعض الافاضل الى عدم ترك الاحتياط بالجمع بين اعمال الطاهرة والحائض و من المعلوم ان جريان الاصل لا يمنع من حسن الاحتياط الا انه ليس من الاحتياطات الواجبة .

وان اشتبه دم الحيض بدم الاستحاضة فالمرجح للحيضية هو الاتصاف باوصاف الحيض وخروجه فى ايام العادة و ما فى حكمها كيومين قبلها وسوى ما ذكر فهو من الاستحاضة واوصاف الحيض هى السواد او الحمرة والحرارة والدفع والحرقة والعبط .

روى حفص البخترى فى الحسن قال دخلت على ابى عبدالله عليه السلام امرئة فسئلته عن المرئة يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة و دم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلوة قال فخرجت و هى تقول والله ان لو كان امرئة مازاد على هذا .

وروى معوية بن عمار فى الصحيح قال قال ابوعبدالله عليه السلام ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد ودم الحيض حار وروى اسحق بن جرير فى الموثق قال سئلتنى امرئة منا ان ادخلها على ابى عبدالله عليه السلام فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت و معها مولاة لها فقالت له يا اباعبدالله قوله تعالى **زيتونة لاشرقية ولاغربية** ما عنى بهذا فقال لها ايتها المرئة ان الله تعالى لم يضرب الامثال للشجرة انما ضرب الامثال لبنى آدم سلى عما تريدين قالت اخبرنى عن اللواتى باللواتى ما حدهن فيه قال حد الزنا انه اذا كان يوم القيمة اتى بهن

والبسن مقطعات من نار وقمعن بمقمعات من نار وسربلن من النار و ادخل فى اجوافهن الى رؤسهن اعمدة من نار و قذف بهن فى النار ايتها المرئة ان اول من عمل هـذاالعمل قوم لوط واستغنى الرجال بالرجال فبقين النساء بغير رجال ففعلن كما فعل رجالهن ليستغنى بعضهن ببعض فقالت له اصلحك الله ما تقول فى المرئة تحيض فتجوزايام حيضها قال ان كان حيضها دون عشرة ايام استضهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال عليه السلام تحبس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين فقالت له ان ايام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخرمثل ذلك فماعلمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة و دم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفت الى مولاتها فقالت اتراه كان امرئة مرة .

وفى الوسائل ورواه فى السرائر من كتاب محمدبن على بن محبوب الا انه قال اترينه كان امرئة وتوصيف دم الحيض بالحمرة والسواد والبحرانى المفسر بشديد الحمرة والكثير فى غاية الكثرة فبعد ما تميز دم الحيض عن دم الاستحاضة وتبين اوصافهما يجب عليها العمل بالتميز لتعيين الوظيفة فى فعل العبادة وتركها وهذه الصفات يميز لها بين الحيض والاستحاضة لابين الحيض والدماء الاخر لفقد هذه الصفات فى الاستحاضة ووجودها فى الدماء فان الحمرة والسواد وساير الصفات من صفات الدم لااختصاص لهابالحيض وانما اختص دم الاستحاضة بفقد ان هذه الصفات ووجدان ما يقابلها ولذا حكم الامام فى التميز بين الحيض والعذرة بكون التطوق الذى لايوجد فى الحيض علامة للعذرة وحيث ان التطوق من خواص العذرة يجعل علامة لها اذا اشتبه الدم بينها وبين الاستحاضة ايضاً لان اعمال التميزليس تعبدا كى لايمكن التمسك بـه فى غير مورد النص فلو اشتبه بين الثلثة الحيض والعذرة والاستحاضة واختبرت بالقطنة فخرجت مطوقة يحكم بكونه من العذرة ولولم يكن كذلك يحكم بالحيضية مع وجود الصفات ومع فقدها يحكم بكونه من الاستحاضة ولواشتبه بالحيض والعذرة والاستحاضة والقرحة وغيرها ولم يتميز بالاختباريجرى

اصالة عدم الحيضية وكذلك اصالة عدم كونه من الاستحاضة لكون الحيض والاستحاضة موضوعين لاحكام مخصوصة زائدة على الدماء الاخر لاشتراك جميع الدماء فى حكم وهو النجاسة واختصاصهما باحكام غيرها واما لواشتبه بين الحيض والاستحاضة ولم تكن المرئة ذات العادة ولم يتميز بالاوصاف لمانع من الموانع فاصالة عدم الحيضية مقدمة على اصالة عدم الاستحاضة لان الحيض يمنع من العبادة الموظفة لكن الاولى الاحتياط ولورات على ثوبها اوبدنها دماً لم تدر انه من الرحم اومن غيره فالاصل عدم كونه منه .

ان قلت العلم الاجمالى يمنع من جريان الاصل فى احدالمشتبهين لانه يوجب التعارض بين المجريين فكيف تقدم اصالة عدم الحيضية مع انها فى عرض اصالة كونه من الاستحاضة وليس دم الاستحاضة مما لااثرله سوى الاثر المشترك لايجابه تعدد الوضوء تارة وايجاب الغسل بل الاغسال اخرى فلا معنى لاصالة عدم الحيضية ولكل منهما اثرمخصوص .

قلت ان لدم الحيض خصوصية زائدة يكون معها الشك بين الاقل والاكثر ضرورة انه يمنع من تنجز التكليف المتعلق بخلاف دم الاستحاضة فانه لايمنع من التنجز فبعد اليقين بتعلق التكليف لابد من العلم بوجود المانع من التنجز ومع عدمه لايمكن منع التنجز لوجود المقتضى والشرائط فمع الشك لوجود المانع ندفعه بالاصل بخلاف دم الاستحاضة لانه لايمنع من تنجز التكليف واما ايجابه الزيادة فى التكليف فلاجل اناطة العلم بالبرائة باتيان الزيادة فى خصوص المقام لا لاجل اثبات كون الدم دم الاستحاضة بالاصل .

والحاصل ان دم الحيض من موانع تنجز التكليف الثابت المتعلق بالمكلف فليس لها التشبث باحتمال المانع عن التنجز لترك العبادة الموظفة فالتنجز للحكم هو المقتضى والشرط وانما يمنع من تأثير المقتضى بعد وجود الشرط المانع المعلوم الوجود اوالموجود المعلوم المانعية وليس هذا الموجود مما علم مانعيته و كون دم الاستحاضة ذا اثر مخصوص لايزاحم جريان الاصل فى مانعية الموجود ضرورة ان

هذالدم يؤثر فى مرحلة الامتثال التى هى بعد مراحل الحكم من الثبوت والتعلق والتنجز فلا اثرله فيهذه المراحل وليس فى عرض دم الحيض الذى يؤثرفى مرحلة التنجز و بعبارة اوفى المرئة بعد اجراء الاصل فى مانعية محتمل المانعية تلاحظ حالها فى كيفية امتثال الحكم المنجز فترى عدم امكان الامتثال لها الا بكيفية مخصوصة واما حسن الاحتياط فلاينافيه ما ذكر .

واذا شكت فى ان الخارج دم اوغير دم لاتجرى عليه احكام الدم هذا اذاكان غيرالدم الذى هواحد طرفى الشبهة مما لا اثرله واما اذاكان له اثرمن الاثاركالمنى مثلا فلابد لها من الاختبار مع الاقتدار لاتضاح الوظيفة به فلوظهران الخارج منى فمعلوم الحكم ولوظهر عدمه واشتبه الامر بين الدماء فلايترتب على الخارج غير النجاسة ولكن الاشتباه بين الدم والمنى فى غاية الندرة .

و امـا تحديد طرفى الحيض من القلة والكثرة فقد اتفق الامامية بان اقل الحيض ثلثة ايام لايقل منها فلورات الدم فى اقل من ثلثة ايام ولوبمدة قليلة لايكون من الحيض واما العامة فقد اختلفوا فى التحديد فذهب بعضهم الى ما ذهب اليـه الامامية كابى حنيفة والثورى وابى يوسف .

وروى الجمهور عن ذا ثلثة الاصبع ان النبى صلى الله عليه وآله قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام .

و روى عن ابى امامة عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال اقل الحيض للجارية والبكر والثيب ثلثة ايام ولياليها .

و روى الجمهور هذا القول عن على عليه السلام وعمرو بن مسعود و ابن عباس و عثمان بن ابى العاص الثقفى وانس بن مالك على ماحكى بعض الاجلة عنهم وحكى العلامة عن ابى يوسف انه قال يومان واكثرالثالث وفى طريق الخاصة روى يعقوب بن يقطين فى الصحيح عن ابى الحسن عليه السلام قـال ادنى الحيض ثلثة ايام واقصاه عشرة .

وروى صفوان بن يحيى فى الصحيح قال سئلت اباالحسن عن ادنى مايكون

من الحیض فقال علیه السلام ادناه ثلثة وابعده عشرة وروی حسین بن زیاد عن ابی الحسن علیه السلام قال اقل الحیض ثلثة واکثره عشرة .

وروی احمد بن محمد بن ابی نصر قال سئلت اباالحسن علیه السلام عن ادنی مایکون الحیض فقال ثلثة واکثره عشرة .

و روی معویـة بن عمار فی الصحیح عن ابی‌عبدالله علیه السلام قال اقل ما یکون الحیض ثلثة ایام واکثرما یکون عشرة ایام .

وروی محمد بن مسلم فی الحسن عن ابی‌جعفر علیه السلام قال علیه السلام اذا رات الدم قبل عشرة ایام فهومن الحیضة الاول وان کان بعد العشرة فهومن الحیضة المستقبلة وفیما ذکرناه من الاخبار کفایة لاثبات المطلوب لوضوح دلالتها علیه فلا وقع لما ذهب الیـه بعض الجمهور کذهاب الشافعی الی قولین احدهما ان اقل الحیض یوم ولیلة وثانیهما ان اقله یوم ونفی مالك التحدید حیث قال لیس لاقله حد ولا لا کثره بل الحیض ما یوجد قل او کثر فما روی عن النبی صلی الله علیه وآله حجة علیهم و یظهر من اکثر هذه الاخبار ان هذین الحدین من مقتضیات طبیعة هـذا الدم بحیث لایمکن ان ینقص من الثلثة اویزید علی العشرة لا ان الناقص او الزاید یمکن ان یکون حیضا بحسب الواقع لکن لایحکم بحیضیة شرعا ولا یترتب علیه احکام الحیض بحسب الشرع وظهرحد الاکثر للحیض فلایحتاج الی تکرار فی الذکر .

و ورد فی الاخبار ما ینافی الحدین المذکورین اما ما ینافی فی حد الاکثر فهوصحیحة عبدالله بن سنان عن ابی‌عبدالله علیه السلام ان اکثر مـا یکون الحیض ثمان وادنی ما یکون منه ثلثة .

وما ینافی حده الاقل هوموثقة اسحق بن عمار قال سئلت اباعبدالله علیه السلام عن المرئة الحبلی تری الدم الیوم اوالیومین قال ان کان دماعبیطاً فلاتصلی ذینك الیومین وان کانت صفرة فلتغسل عند کل صلوتین وهذان الخبران تنافیان حدالاکثروالاقل بالصراحة وخبر آخر فی الکافی له ظهور فی منافات الاقل روی باسناده عن سلیمان بن خالد قال قلت لابی‌عبدالله علیه السلام جعلت فداك الحبلی ربما طمثت فقال نعم وذلك

ان الولد فى بطن امه غذاه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته حرمت عليه الصلوة ثم قال وفى رواية اخرى اذا كان كذلك تأخر الولادة واشعاره بالمنافات بالحد الاقل عدم حد معين لما يفضل عن غذاء الولد فيمكن ان يفضل منه ما ينفد بخروجه فى يوم اويومين .

اما صحيحة ابن‌سنان المنافية للحدالاكثر فلابد ان يحمل على‌ان اكثروقوع الحيض ثمانية ايام لااكثر ما يمكن ولوقيل قرينة التقابل تابى عن هذالحمل لان الثمانية فى مقابل الثلثة والثلثة لبيان حده الحقيقى الممكن فكذلك مقابلها لابد ان يكون كذلك لاينبغى ان يرد لان الكلام على هذا الحمل يخرج عن المتانة ولا يليق ان يصدر عن الامام فهى بالطرح اولى لحصول الاطمينان بان ما صدر عن الامام غير ما وصل الينا .

واما موثقة اسحاق فلامانع من‌العمل بمفادها لعدم معارضتها للاخبارلكونها واردة فى خصوص الحبلى و من المعلوم ان تحيض الحبلى ليس كتحيض غيرها لان تحيضها انما هومن فاضل غذاء الولد كما دلت عليه صحيحة سليمان بن‌خالد وليس للفاضل حد معين فيمكن ان يكون بمقدار ينفد بخروجه فى يوم او يومين و لذا حكم الامام مع كونه عبيطا بترك الصلوة فى ذينك اليومين من دون الاشتراط بتعقب يوم‌آخر لتمامية الثلثة ومن دون الامر بقضاء الصلوة فى‌صورة انحصار الرؤية فى اليومين وعدم رؤية يوم‌آخر واطلق عليه السلام فى صحيحة ابن‌خالد بحرمة الصلوة حين الدفع ولم يقيد الحرمة‌بالدفع فى ثلثة ايام وورود ثلثة ايام فى‌الاخباروتحديد الحيض بها لا ينافى هذين الخبرين لما عرفت من اختصاص الحبلى فى التحيض بكيفية خاصة لاتوجد فى غيرها فلامانع من تقييد المطلقات بهذين الخبرين لكن اشتراط كون الحيض فى ثلثة ايام و عدم كون الناقص عن ثلثة ايام حيضا يعد من ضروريات مذهب‌الامامية فلايجوزالحكم‌على‌خلافه لمثل هذه التقريبات والاعتبارات فلاينقص الحيض عن‌الثلثة ولايزيد على‌العشرة مطلقا سواءكانت الحائض هى‌الحبلى او غيرها فلورات المرئة المعتادة بالعادة الوقتية والعددية معا بان كان معتادة برؤية

الدم فى اول الشهر ثلثة ايام ورات فى اول شهر يومين وكان الدم بصفات الحيض ايضاً ودخلت فى اليوم الثالث فى ايام اليأس ولم ينقطع الدم فى اليوم الثالث لايحكم بحيضية لعدم تحقق شرطها اعنى تمام الثلثة لعدم اعتبار ما راته بعد اليأس و كذا اذا انقطع بدخول الثالث ضرورة ان الناقص من الثلثة لايمكن ان يكون حيضاً بحسب الشرع .

و هل يشترط التوالى فى الثلثة ام يجوز كونه ثلثـة فى عشرة قولان ذهب الاكثر الى الاول و قال بعضهم بعدم الاشتراط و مستند القول الاول اصالة عدم الحدث و قاعدة اليقين و عموم ما دل على التكليف بالصلوة والصوم و نحوهما من الكتاب والسنة و استصحاب احكام الطاهرة من المكث فى المساجد وجواز المس و قرائة العزائـم و نحوهما و استصحاب بقاء قابليتها للتكليف بالصلوة مثلا كذا فى الجواهر .

اما اصالة عدم الحدث فالظاهر ان المراد من الحدث هو الحدث المستند الى دم الحيض لان الاستحاضة ايضاً حدث فلا معنى للاصل الا ان يكون طرف لاشتباه اعم من الحيض والاستحاضة والدم الذى ليس بحدث و هذا الاصل راجع الى قاعدة اليقين لان المراد من القاعدة هو الاستصحاب بمعنى الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع واصالة عدم الحدث ايضاً اخذ بالمقتضى لان المرئة لوخلى و طبعها طاهرة من الاحداث ودم الحيض يرفع هذا الاقتضاء والدم من حيث انه دم عار من الحيضية غير موجب للحدث فالحيضية عارضة له طارية عليه يخرجه عن مقتضى طبعه اعنى عدم ايجابه للحدث فيحكم بثبوت الاقتضاء وعدم ارتفاعه باحتمال الحيضية كما ان استصحاب احكام الطاهرة ايضاً من فروع القاعدة لما مر مرارا من ان الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة لا حجية فيها و ان الاستصحاب المجمع على حجيته هو الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع فاحكام الطاهرة مما يبقى ولا يرتفع بغير رافع والدماء المتفرقة فى العشرة لا يصلح لرافعيتها للاحكام لعدم ثبوت حيضيتها و كذا استصحاب قابليتها للتكليف فان المرئة بعد اجتماعها لشرايط التكليف و فقدها للموانع تكون من المكلفين و تحصل لها قابلية التكليف و هذه القابلية

لانرتفع الابرافع من الروافع والدم لايثبت له صفة الرافعية الابعد ثبوت كونه من الحيض ومع عدم التوالى لاتثبت حيضية فلا تثبت رافعيته فهذا الاستصحاب من اظهر مصاديق قاعدة اليقين .

والحاصل ان مرجع هذه المستندات الى امر واحد وهو قاعدة اليقين اعنى الاستصحاب بالمعنى الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمنع وليست امورا متعددة الاان دم الحيض الذى هومنشاء لانتزاع الحدث ليست من موانع التكليف وروافعه لثبوت التكاليف لموضوعاتها و تعلقها بالمكلفين و انما اثر هذا الحدث هو المنع من تنجز التكليف و تحريم امتثال بعض التكاليف و ايجاب الغسل مقدمة للعبادات فلا معنى لاستصحاب بقاء القابلية للتكليف لان الحائض ايضاً مكلفة بالتكاليف فى زمان الحيض لتعلقها بها وانما الحيض مانع من تنجزها عليها ومحرم عليها الامتثال بما يجب عليها مادام موجودا ولذا يجب عليها قضاء الصوم بعد ارتفاعه ووجوب القضاء متفرع على تعلق التكليف فينبغى ان يقرر هذا الاصل بان التكاليف المتعلقة على المرئة تنجزعليها بعد وجود شرائط التنجز والموانع منه تدفع عند الشك بالاصل و هذا الاصل ايضاً من فروع قاعدة اليقين لان التكليف لو خلّى و طبعه يتنجز عند وجود شرطه ولايعتنى بمانعية الموجود ولا بوجود المانع عندالشك وهذا معنى اصالة عدم الحدث اى حدثية الدم المتفرق الغير المتوالى لان القدر المتيقن من حيضية الدم خروجه ثلثة ايام متواليات .

و اما عدم وجوب قضاء الصلوة فلا يدل على عدم تعلق وجوبها عليها لجواز كونه من باب العفو .

و اما استصحاب احكام الطاهرة فهو ايضاً لامورد لجريانه بعد جريان اصالة عدم الحدث لان الطهارة المستصحبة المعبرعنها بعدم الحدث يجعلها طاهرة بحسب الظاهر فيترتب عليها احكامها من دون احتياج الى احراز استصحاب الاحكام .

والحاصل ان اصالة عدم الحدث التى مرجعها الى قاعدة اليقين كافية لترتب احكام الطهارة .

واما عموم ما دل على التكليف فلايصح الاستدلال به فى المقام لعدم ارتباطه بحيضية دم مخصوص وعدمها فكيف يمكن ان يكون دليل من دلايل التكاليف ناظراً الى موضوع من الموضوعات كاشفاً عن حال من حالاته الوجودية او العدمية فاى نظر لقوله عز من قائل **اقم الصلوة لدلوك الشمس** مثلا الى كون البلل المشتبه منيا اذا خرج قبل الاستبراء البولى اوالدم الخارج من الرحم حيضاً اوغيرهما مع كون مدلوله علية الدلوك لوجوب الصلوة وان كان الحيض مانعا عن تنجز هذا الوجوب موجبا لحرمة التلبس بالصلوة .

والحاصل ان العموم الدال على الثبوت والتعلق لايدل على التنجز .

وقد يستدل بما فى الفقه الرضوى فان رات الدم يوماً او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم ترى الدم ثلثة ايام متواليات و دلالته واضحة الا ان انتسابه الى الامام غير المعلوم فلايصح للاستناد .

وبالتأمل فيما بيناه يظهر عدم الفرق بين رؤية الدم قبل الوقت و بينها بعد الوقت لما عرفت من ان دم الحيض لايمنع من التعلق .

و لك ان تقول ان التوالى محقق عنوان الثلثة لان الايام المتفرقة يومان ويوم او يوم ويومان او يوم ويوم ويوم ولايطرء عليها عنوان الثلثة الا مع الاتصال كما ان عنوان الثمانية لايطرء على اربعة و اربعة مع الانفصال ولذا تخل البيتوتة فى تحقق عنوان السفر على اربعة فراسخ فى يوم واياب اربعة فى غده وهذه لطيفة تخفى على غير المتأمل ويحتمل ضعيفا كون ما بيناه مراد صاحب المدارك فى التمسك بالتبادر .

و مستند القول بعدم الاشتراط اطلاق الروايات و اصالة عدم الاشتراط اما الاطلاق فمنصرف الى اظهر مصاديق المطلق مع فرض كون غير المتوالى من مصاديقه و اما على ما بينا من كون التوالى محققا لعنوان الثلثة فلا يشمله فمع فرض كون الثلثة اعم من المتوالى و غيره فكونه اظهر مصاديقه مما لاشك فينصرف اليه و اما اصالة عدم الاشتراط فهى راجعة الى الاخذ بالاطلاق وعدم الاعتناء بالتقييد فهى من

مصاديق الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال المانع فان التقييد يمنع من شمول الاطلاق لجميع مصاديق المطلق لكن هذا الاصل يجرى بعد احراز الاطلاق وقد عرفت عدم احرازه .

ومما يستند بـه فى المقام اصل البرائة من العبادات وقد عرفت ان العبادات احكامها ثابتة لموضوعاتها متعلقة بالحائض وغيرها ضرورة ان الحيض ليس من موانع التعلق لثبوت وجوب قضاء بعض العبادات كالصوم عليها وهو متفرع على التعلق وانما يمنع من تنجز بعض التكاليف وحرمة التلبس ببعض العبادات وكراهة بعض آخر فلا معنى لاصل البرائة بعد الاشتغال المعبر عنه بالتعلق وحرمة التلبس بالعبادة لاينافى تعلق التكليف واشتغال الذمة فيحرم عليها اتيان بعض ما وجب عليها وبالتأمل فى مراحل الحكم من الثبوت والتعلق والتنجز يظهر ان التمسك باصل البرائـة فى غير محله .

ومما يستند به قاعدة الامكان وقد عرفت فيما مر ان الامكان اعم من الوقوع .

وقـد يستدل بالاحتياط وانت خبير بان اتيان العبادة احوط من تركها فى المقام لان وجوبها معلوم وتعلق الوجوب متحقق وحرمة الاتيان لاتثبت بالاحتمال .

بقى فى المقام مستند آخر وهو مرسل يونس بن عبدالرحمن عن ابى عبدالله عليه السلام قال ادنى الطهر عشرة ايام و ذلك ان المرئة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثـة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع حيضها ولايكون اقل من ثلثه ايام فاذا رات المرئة الدم فى ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر به الدم ثلثة ايام فهى حائض و ان انقطع الدم بعد ما راته يوم او يومين اغتسلت وصلت و انتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات فى تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوماً او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذى راته فى اول الامر مع هذا الذى راته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رات الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذى راته لم يكن من الحيض انما كان من علة امامن قرحة فى جوفها

و اما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التى تركتها لانها لم تكن حائضاً فيجب ان تقضى ما تركت فى اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهوادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولايكون الطهر اقل من عشرة ايام فاذا حاضت المرئة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت فصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة فان رات الدم من اول ما راته الثانى الذى راته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول و الثانى عشرة ايام ثم هى مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة و قال كلما رات المرئة فى ايام حيضها من صفرة اوحمرة فهو من الحيض و كلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض انتهى الخبر .

وهذا المرسل لولم يكن ما يمنع العمل به مما يرتفع به الخصومة لانه دليل وما تمسك به المشترط اصول و اعتبارات يرتفع حكمها بعد قيام الدليل واما عموم ما دل على التكاليف فقد عرفت عدم دلالته على المطلوب ومع فرضها فلاينافى المرسل لان العموم مقتض لثبوت التكليف والمرسل يكشف عن حيضية الدم وعدم اعتبار المتوالى فلولم يمنعنا مانع من العمل به حكمنا بعدم الاشتراط الاان ارساله يمنع عن العمل به لعدم الاطمينان بمن لم يذكر من رجاله وجهالة بعض المذكورين فى طريق المرسل اعنى اسماعيل بن مرار واضطراب متنه واشتماله على مايخالف الاجماع من الحكم بحيضية العشرة لذات العادة اذا تجاوز الدم عنها والتصريح فيه بعدم كون الطهر اقل من عشرة وتخصيص الحيضية بما راته متفرقا وتخلل الطهر بين الدماء مع انه اقل من العشرة مع كون الجملتين تناقضا .

و يمكن رفع هذه المناقشات بان ارسال يونس كالاسناد لانه من اصحاب الاجماع و بان توسط اسماعيل بين ابراهيم بن هاشم و يونس فى الرواية و حصر القميين عدم وثاقة من يروى عن يونس بمحمد بن عيسى العبيدى مقرب له الى الوثاقة وعدم تحصل الاجماع وعدم حجيته وحمل الطهر الذى لايكون اقل من العشرة على الطهر الواقع بين الحيضين المستقلين و كون ما ينقص عن العشرة

فى خلال الحيض الواحد الا ان هذا الحمل لا شاهد لـه على ان الوحدة والتعدد ينتزعان من الاتصال والانفصال فبعد ماكان النقاء المتخلل طهراً يتعدد الحيض لتعدد المبدء والمنتهى فالحيض واحد اذا كان مع وحدة المبدء والمنتهى فلا يمكن تخلل نقيض الشيء خلال نقيضه مع وحدة طرفى المتخلل فيه .

والحاصل ان الحمل المذكور مع عدم وجود الشاهد لـه لايتصور له معنى صحيح مع انه يقتضى تقييد اطلاقات الاخبار الصحيحة الكثيرة فالمرسلة اضعف من ان تقيد بها الاطلاقات لاشتمالها على ما ذكر واضطراب متنها .

ثم ان صاحب الحدائق (قده) جمع بين صدر هذاالخبر وذيله وما دل من الاخبار على ان اقل الطهرعشرة بحمل ما دل على كون اقل الطهرعشرة على الطهر بين الحيضتين المستقلتين وحمل الطهر الذى هواقل من عشرة على الطهر الواقع فى خلال الحيض الواحد و استشهد بصحيح محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال واذا رات المرئة الدم قبل عشرة فهومن الحيضة الاولى وان كان بعدالعشرة فهومن الحيضة المستقبلة بتقرير ان المراد بالعشرة انما هو من حين انقطاع الدم لا اول رؤيته والا لزم ان يراد بالعشرة الثانية كذلك لظهور اتحاد مبدئهما وهو فاسد كما هو واضح فتعين الاول و هو يقضى بكون النقاء المتخلل طهرا والا لزم ان يكون اكثرالحيض ازيد من عشرة .

وحكمه (قده) بفسادجعل مبدء العشرة الثانية اول رؤية الدم ووضوحه لزوم كون الطهر بين الحيضتين المستقلتين اقل من عشرة فى بعض الفروض كما اذا رات الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام ثم رات الدم فان الدم الثانى يكون بعد العشرة من اول رؤية الدم و حكم عليه السلام بكونه من الحيضة المستقبلة فيكون اقل الطهر بين الحيضتين حينئذ خمسة ايام وهوواضح الفساد .

وفيه ان رؤية الدم بعد العشرة فى قبال رؤيته قبلها وهى اعم من الرؤية قبل تخلل اقل الطهر اعنى العشرة وبعده والمراد من الرؤية بعد العشرة هوالرؤية بعد انقضاء اقل الطهرلاالرؤية بعدها على الاطلاق واشتراط انقضاء اقل الطهرفى حيضية

الدم الثانی واستقلاله فی الحیضیة امر لاینافی الرؤیة بعد العشرة التی مبدئها اول رؤیة الدم الاول فان الرؤیة بعد تخلل العشرة التی هی اقل الطهر ایضاً رؤیة بعد العشرة الاولی فالمقصود من الصحیحة ان الدم المرئی قبل انقضاء العشرة التی مبدئها اول الرؤیة یحسب من الحیض الاول و اما الحیض الثانی فلابد ان یکون بعد العشرة وهذا لاینافی اشتراط تخلل اقل الطهر بین الدمین المستقلین .

فظهر ان مبدء العشرة هو اول رؤیة الدم والمقصود من الرؤیة قبلها هو قبل انقضائها و من الرؤیة بعدها هو بعد انقضائها الا ان الرؤیة بعدها لابد ان یکون بعد انقضاء اقل الطهر قال فی الجواهر بعد نقل کلامه وذکر ما یرتب علیه ثم انه کیف ساغ له الاقدام علی تخصیص هذه القاعدة ولم یسغ له الاقدام علی نقض قاعدة اکثریة الحیض حتی جعل لزوم بطلانها شاهداً له علی ما ادعاه مع ان منشائهما واحد و مراده ان کلتا القاعدتین منشائهما الاخبار ولایجوز نقض قاعدة اقل الطهر کما لایجوز نقض اکثریة الحیض ولیس نقض احدیهما اولی من نقض الاخری فبعد جعل مبدء العشرة حین انقطاع الدم یلزمه نقض اکثریة الحیض لانها اذا رات بعد العشرة یوماً مع تخلل النقاء سبعة ایام وکان حیضه ثلثة ایام یکون المجموع ازید من عشرة لان النقاء المتخلل حیض و لکنك قد عرفت من بیاننا المتقدم ان الیوم الواحد لایکون من الحیض بعد تخلل اقل الطهر بین الدمین فلا یکون حیضا برأسه و لتجاوز الیوم من العشرة المعدودة من اول الرؤیة فلا یحسب من الحیض الاول .

و ظهر من طول البحث ان اقل الطهر بین الحیضین عشرة ایام و تدل علیه صحیحة محمدبن مسلم عن مولینا الباقر علیه السلام قال لایکون القرء فی اقل من عشرة ایام فما زاد اقل ما یکون عشرة من حین تطهر الی ان تری الدم ومفاد الخبر ان القرء لیس اقل من عشرة فما زاد من العشرة والزائد منها بل اقل ما یکون القرء هوالعشرة وقد یزید عن العشرة فطرف القلة هوالعشرة لااقل منها فلذا بین علیه السلام بعد هذه الجملة ان اقل ما یکون عشرة من حین تطهر و بعبارة اخری المنفی

هو كون اقل الطهر اقل من عشرة فمازاد والمثبت هو كونه عشرة فما زاد فلايستتبع اشكالا واما اكثره فليس له حد محدود معين فمازاد من العشرة لاتعين لها.

وفي المقام روايات بظاهرها دالة على جواز كون الطهر اقل من عشرة روى يونس بن يعقوب في الصحيح قال قلت لابي‌عبدالله عليه السلام المرئة ترى الدم ثلثة ايام اواربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام اواربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة اواربعة قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام اواربعة قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام اواربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهرفاذا انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة.

و روى ابو بصير قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن المرئة ترى الدم خمسة ايام والطهرخمسة ايام وترى الدماربعةايام والطهرستةايامفقال ان رات الدم لم‌تصل وان رات الطهر صلت مـا بينها و بين ثلثين يوماً و اذا تمت ثلثين يوماً فرات دماً صبياً اغتسلت و استفشرت و احتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت.

وهاتان الروايتان كما ترى مخالفتان لما دل على كون اكثر الحيض عشرة وعدم تجاوزه عنها كما انهما بظاهرهما مخالفتان لما دل على عدم نقص اقل الطهر من العشرة ولاتوافق لهما مع قول صاحب‌الحدائق حيث قال بكون النقاء المتخلل بين الدمين وتخصيص العشرة بما بين الحيضين المستقلين صونا عن‌قاعدة اكثرية الحيض عن التخلف لان رواية يونس تكشف عن جواز اكثرية الحيض حتى على كون النقاء طهراً بل رواية ابي‌بصير ايضاً كذلك فقوله ان رات الدم لم تصل وان رات الطهرصلت مابينها و بين‌ثلثين يوماً معناه عدم اشتراط عددمخصوص في‌الحيض والطهر بل اطلاقه ينفي اشتراط ثلثة ايام في اقل الحيض الا ان تحديد الحكم في الروايتين بالشهر و ثلثين يوماً يدل على اختصاصه ببعض النساء بل على عدم كونه لحيضية الدم فلابد من حملهما على ما لاينافي في‌الاخبارالاخر ويظهرمن‌الكليني رضوان الله عليه تخصيصه بالمبتدئة حيث اورد صحيحة يونس في باب اول ما تحيض

المرئة وقال المحقق (ره) فى المعتبر بعد ايراده الروايتين قال الشيخ (ره) فى الاستبصار الوجه ان نحملهما على امرئة اختلت عادتها وايام اقرائها اومستحاضة استمر لها الدم واشتبهت عليه ثم رات مايشبه دم الحيض ثلثة اواربعة وما يشبه الاستحاضة ثلثة او اربعة هكذا ففرضها ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا اصفر كان اونقاء لتستبين لها وهذا تأويل لا بأس به ولايقال الطهر لايكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس طهرا على اليقين ولاحيضا بل هو دم مشتبه نعمل فيه بالاحتياط انتهى.

وكيف كان فلا تقاومان ما دل على كون اقل الطهر عشرة وكذا اكثر الحيض ولا ينبغى رفع اليد عما هو صريح فى عدم تجاوز الحيض عن العشرة و عدم نقص الطهر عنها و عدم نقص الحيض عن الثلثة سواء كان المراد منهما هو المبتدئة او التى اختلت عادتها و ايام اقرانها ولوضايقت عن حملهما على الهاتين او احديهما فلابد لك من الطرح اوعلاج آخر.

واما رواية داود مولى ابى المعز العجلى المرسلة عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن المرئة تحيض ثم يمضى وقت طهرها وهى ترى الدم قال فقال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون عشرة ايام وان استمر الدم فهى مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت و صلت قال قلت له فالمرئة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم فترى البياض لاصفرة ولا دماً قال تغتسل وتصلى قلت تغتسل وتصلى وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يوماً و تطهر يوماً قال فقال اذا رات الدم امسكت واذا رات الطهر صلت فاذامضت ايام حيضها واستمر لها الطهر صلت فاذا رات الدم فهى مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله.

فتدل على وجوب الاتيان عند عروض النقاء و وجهه ان هذه المرئة حاضت ثلثة ايام ثم رات النقاء و ليس لها عدّ النقاء من الحيض لجواز انتقال حيضها من السبعة او الثمانية الى الثلثة و اشتراط حيضية النقاء بتعقب دم الحيض وتوسطه بين

الدمين مع عدم التجاوز عن العشرة و ليس شيء من هذه الشرائط معلوما لها حين تطهر بعد ثلثة ايام فيجب عليها العبادة لانها طاهرة بطهر غير معلوم الحال من النقاء وتعقب الدم فيجب العمل بالطهر ما لم يعلم انه فى حكم الحيض و امـا الحكم بالامساك عن الصلوة برؤية الدم بعد الطهر لانكشاف حال الطهر وحال المرئة فان الدم ما لم يتجاوز عن العادة بل عن العشرة حيض مع النقاء المتخلل و لذا حكم عليه السلام بالامساك حين رؤية الدم و بالصلوة حين رؤية الطهر قبل مضى ايام حيضها و استمرار الطهر لان كل دم فيهذالحال حيض و كل نقاء يحتمل الطهر وانكشاف حيضيتها بعد رؤية الدم لايمنع من العبادة ولايؤثر فى حرمة العبادة لعدم الانكشاف حين الطهر بل الانكشاف يؤثر فى وجوب قضاء عبادة تجب قضائها عليها كالصوم فهذه المرسلة لاتنافى ما دل على كون الطهر بين الدمين حيضا وان اقل الطهر لايكون اقل من عشرة ايام لانهـا ليست فى مقام بيان اقل الطهر و حيضية النقاء و هذان الحكمان يفهمان من اخبار آخر .

و الحاصل ان هذه الروايات فى مقام بيان احكام مـا اشتبه من الدم والطهر لابيان اقل الطهر اوا كثر الحيض واقله الاان الاوليين ناظرتين الى امرئة لم يستقر لها عادة بعد اواختلت عادتها ومرسلة داود ناظرة الى امرئة يكون لها عادة ثم ترى اكثر من العادة كما فى صدرها او اقل منها فاجاب الامام عن الاول بالاستظهار ان كان حيضها دون عشرة ايام و مع الاستمرار بكونها مستحاضة و مع الانقطاع حكم بالاغسال والصلوة واجاب عن الثانى بوجوب الصلوة مع الطهر وبالامساك عنها مع الدم ما لم يتجاوز عن العادة وحينئذ يكون النقاء المتوسط حيضا لعدم تجاوز مجموع الثلثة والنقاء المتوسط والدم المتعقب عن العادة .

و اما رواية عبدالرحمن بن ابى عبدالله قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن المرئة اذ اطلقها زوجها متى تكون املك بنفسها فقال عليه السلام اذا رات الدم من الحيضة الثالثة فهى املك بنفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئهـا فقال اذاكان الدم قبل عشرة ايام فهواملك بها وهو من الحيضة التى طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة

فهو من الحيضة الثالثة وهى املك بنفسها فلا دلالة فيها على ما يخالف ما ذكر لما عرفت سابقا من العشرة هو اول الحيضة السابقة فما قبلها يحسب منها قطعا واما بعد العشرة فيكون حيضا ثالثا اذا تخلل بين الحيضين عشرة ايام من النقاء .

و اجاب شيخنا الانصارى قدس الله سره عن هذه الرواية باحتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها ناش منها لا بعض منها فيكون ابتدائية لا تبعيضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح فى ذلك كونها فى الفقرة الثانية تبعيضية قطعا لكن قول الراوى قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها ظاهر فى كون الدم هو دم الحيض الا انه عجل عليها فمقصود الراوى ان تعجيل الدم عليها يمنع من التعدد ام لا فاجاب الامام عليه السلام ان المعيار فى التعدد والوحدة كون الدم قبل العشرة و بعده فحيضية الدم محرز عند الراوى و سؤاله عن منع التعجيل عن خروجها عن العدة والجواب ان التعجيل اذا كان بحيث يمنع من تعدد الحيض بحيث يحسب من الحيضة التى طهرت بوجوده فى العشرة لاتخرج عن العدة لعدم رؤية الدم من الحيضة الثالثة وان كان بعد العشرة مع شرائط الحيضية يتعدد فيتخرج من العدة ثم قال (قده) او يقال ان المراد من العشرة من حين رؤية الدم الاول فيقيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضية الثالثة بما اذا تخلل فيها اقل الطهر لكنه بعيد نعم هذا الوجه غير بعيد فى روايتى ابن مسلم انتهى .

ولاشك فى ان التحديد فى جميع الروايات متحد المفاد فلافرق بين روايتى ابن مسلم ورواية ابن ابى عبدالله و رواية يونس ولذا بين (قده) ان فى حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندى المصححة المقروة على الشيخ الحر العاملى بدل قوله طهرت طمثت وانطباقه على مذهب المشهور واضح واستدلال صاحب الحدائق بذيل رواية يونس يصح مع كون المتن طهرت فبعد تبين كونه غلطا و كون الصحيح منه طمثت لايدل على مرامه .

فرواية ابن ابى عبدالله موافقة لروايتى ابن مسلم ورواية يونس فالمبدء للعشرة

هواول الطمث فى جميع الروايات ويرتفع المنافات بين رواية يونس ومـا دل على كون اقل الطهرعشرة ويتحد مفادات الاخبار وليس فى واحد منها ما يدل على ما ذهب اليـه صاحب الحدائق من كون النقاء الواقع بين الدمين طهراً و تقييد الطهر الذى لايكون اقل من عشرة ايام بالطهر بين الحيضتين فالنقاء بين الدمين اذاكانا حيضاً واحدا ليس طهراً بل هوحيض فلانحتاج الى التقييد بين الحيضين المستقلتين فالطهرمنحصر بين الحيضين .

بقى فى المقام امر وهوان الثلثة المتوالية التى هى اقل الحيض هل هى مع لياليها بمعنى ان المراد من اليوم هوالدورة اعنى الليل والنهار او نفس الايـام من دون ان يكون لياليها دخل فى اصل الموضوع و دخول الليلتين المتوسطتين اذا كان مبدء الحيض اول النهارلتحصيل الاستمرار و كذا دخول الليالى اذاكان مبدئه وسط النهار الاقرب الاول لان الحيض ليس مما يختص بالنهار لوجوده فى الليل والنهار فلا معنى لتخصيص اليوم فى تكميل العدد فكل ساعة من ساعات الليل والنهار يوجد فيه الدم لابد من استمراره الى تلك الساعة لتكميل عدد الثلثة من دون فرق بين ساعات الليل والنهار لعدم اختصاصه بالليل اوالنهار فكما يجب ضمّ مقدار طهر يوم الاول من دم يوم الرابع لتحصيل تمام الثلثة اذا راته فى وسط النهار فكذلك فى ما راته فى وسط الليل فتساوى نسبة الحيض الى اليوم والليل يقتضى عدم اختصاص احدهما بظرفيته له فالاصل يقتضى عدم الفرق بين الليل والنهار فى الظرفيـة وتخصيص النهار يحتاج الى دليل والتعبير بالايام دون الليالى لايدل على الاختصاص لاشتهار اطلاق اليوم على الدورة .

قال العلامة فى التذكرة اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت و به قال ابوحنيفة والثورى لان النبى صلى الله عليه وآله قال اقل الحيض ثلثة ايام و من طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام فترى انـه (قده) استدل بالروايتين على كون اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها مع عدم ذكر من الليالى فيهما وليس هذا الا لاشتهار اطلاق اليوم على الليل والنهار ثم قال ولان

الاصل ثبوت العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط انتهى .

ولاريب ان اليقين لايحصل الابالايام والليالى معاً فلايترك العبادة قبل مضى ثلثة ايام بلياليها ويتحقق التوالى باستمرار خروج الدم من الرحم ولايخل بالاستمرار تخلل فترات يسيرة فى الخروج فيكفى فى تحققه تلطخ الكرسف اذا وضعت وصبرت هنيئة فهذا المقدار من الفترة لاتنافى الاستمرار ولذا جعل التلطخ بعد وضع الكرسف والصبر هنيئة علامة لوجود الدم ونقاء الحيض فليس المراد من الاستمرار هو عدم انقطاع الدم اصلا ولوفى لحظة ولايعتبر فى تحقق التوالى خروج الدم الى خارج الفرج مستمراً لان المناط هوالخروج من الرحم كذلك .

ومقتضى الاحكام المذكورة اعنى كون اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة و كون اقل الطهر عشرة و كون النقاء الواقع بين الدمين حيضا انها اذا رات الدم ثلثة ايام ثم رات النقاء يوما او يومين او اكثر ثم رات دما بعد النقاء مع كون الدم الثانى بصفة الحيض كون الدمين والنقاء حيضا جميعا ما لم يتجاوز العشرة و مع التجاوز يرجع الى الثلاثة الاولى ان لم تكن لها عادة وان كان لها عادة كالسبعة او الثمانية مثلا يرجع اليها لانه مقتضى العادة فالدم المرئى بعد العادة يحكم بالحيضية مع كونه بصفة الحيض وعدم تجاوزه من العشرة لان التجاوز عن العشرة دليل على كون مازاد عن العادة استحاضة ولوكان النقاء المتخلل عشر فمازاد وكان الثانى بصفة الحيض فهو حيض ان يمنع من حيضية مانع ككونها ذات عادة وقتية و كان الدم الاول مطابقا للعادة والثانى فى غير وقته لان العادة مقدمة على التميز فالدم الثانى ليس بحيض كما انها اذا رات دماً بعد النقاء وقبل العشرة ولم يكن بصفة الحيض بل كان اصفر لان الصفرة فى غير ايام الحيض ليس بحيض والمراد بايام الحيض هو ايام العادة فما قيل من ان ما تراه المرئة من الثلثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض تجانس اوتخالف ليس بصحيح على اطلاقه فلورات ثلثة او اربعة ثم رات النقاء يومين ثم رات الدم يومين وكان ايام حيضها اى عادتها سبعة او ثمانية ثم اختلفت صفة الدم لم يكن حيضا لان الصفرة والكدرة فى ايام الحيض

حيض وفى غيرايام الحيض ليس بحيض والامكان اعم من الوقوع كما عرفت سابقا بل لولم تكن لها عادة ورات ثلثة ايام متوالية دماً بصفة الحيض ثم رات نقاء ثلثة ايام و بعد النقاء ثلثة ايام بصفة الحيض وفى العاشر اصفر وانقطع فيه لايحكم بحيضية العاشر لاختلاف وصفه وعدم كونه فى العادة واما التسعة فيحكم بحيضية الدمين والنقاء المتخلل لاتصافهما بصفة الحيض و كون النقاء المتخلل اقل من العشرة .

و الحاصل ان الحكم بحيضية الدم يجب ان يكون مستندا الى دليل يدل عليها من التميز او العادة او المتوسط بين الدمين الواجدين للتميز مع عدم تجاوز المجموع عن العشرة ففى الفرض الاخير لو توسط الاصفر و قام مقام النقاء يكون حيضا بطريق اولى فلو رات بصفة الحيض ثلثة ايام ثم رات نقاء او دماً بغير صفة الحيض من الصفرة او الكدرة الى العاشر و رات فى العاشر بصفة الحيض و انقطع تكون مجموع العشرة حيضاً و اما مع عدم الانقطاع فلا يحكم بحيضية مازاد على الثلثة الا ان يكون عادتها عشرة فيحكم بحيضيتها لان النقاء المتخلل بين الدمين اذا لم يبلغ عشرة وكان الطرفان حيضا يكون حيضا فمقتضى العادة كون العاشر والثلثة و ما بينهما حيضا بياضا كان المتخلل اوصفرةاو كدرة ولوكان النقاء المتخلل عشرة و كان الطرفان بصفة الحيض فيحكم بحيضية الطرفين ما لم يمنع مانع ويتصورالمانع بان تكون المرئة ذات عادة وقتية واتفق احدالدمين فى زمان العادة والاخر فى غيره كان تكون عادتها رؤية الدم فى اليوم الثالث من الشهر مثلا من دون تخلف و كان حيضها فى كل شهر مرة فرات فى الثالث بحسب العادة و استمر الى الثلثة اوالاربعة ثم طهرت عشرة ايام واتفق رؤية الدم بعد العشرة و كان بصفة الحيض فلا يحكم بحيضية ولايعتنى بوصفه فالمانع هوالعادة المستقرة بل لورات فى العادة المستقرة دماً غيرواجدلاوصاف ورات بعدالعشرة ما هو بصفة الحيض لايحكم بحيضية الثانى لان العادة مقدمة على التميز الا ان تتكرر هذه الحالة تكراراً كاشفا عن تبدل العادة وقتا اذا كان الثانى معينا مضبوطا موجباً لتحقق العادة و تبدلها او تختلط عليها العادة بان كان الثانى غير مضبوط واجد للتميز فبعد اختلاط العادة

الوقتية المرجع لها هو التميز و اما الصفرة المرئية قبل العادة بيومين فمحكومة بالحيضية لدلالة الرواية والتعليل فيها بتقدم العادة الا ان هذا الحكم مشروط بعدم تجاوز الصفرة والعادة عن العشرة فحينئذ لاتكون الصفرة من الحيض فلو رات الصفرة يومين و كانت عادتها عشرة ورات بعد اليومين تمام العشرة يحكم بحيضية العشرة دون الصفرة و كذا لو كانت عادتها التسعة بل يشترط فى الحكم بحيضية الصفرة عدم تجاوزها مع المتصف بصفات الحيض المرئى بعدها عن العادة ولذا لا يحكم بحيضيتها اذا راتها بعد العادة فالحيضية المحتملة قبل الحيض تنزل منزلة المتيقنة ما لم يكشف الخلاف وبعد كشف الخلاف لامعنى للتنزيل فاختلاف الحكم فى الصفرة فى صورتى التقدم و التأخر لاجل اختلاف الاحتمال القابل للتنزيل واليقين الغير القابل له .

و اما تنزيل هذا الاحتمال فلعل لعلم العالم بما فى الارحام بغلبة تقدم العادة يوما ويومين ووقوع الصفرة فى اليوم اواليومين فى العادة فالتى ترى الصفرة قبل العادة بيوم اويومين تعامل معها معاملة الحيض فتترك العبادة بالرؤية وتنتظر مضى العادة فان انقطع قبل تمام العادة بمقدار رؤية الصفرة تقطع بتقدم العادة وحيضية الصفرة ومع عدم الانقطاع و دوام الدم تمام العادة يظهر لها ان الصفرة لم تكن من الحيض فيجب عليها قضاء ما تركت من العبادة الواجبة و يحتمل ان تكون من الحيض ما لم يتجاوز مجموع الصفرة والعادة عن العشرة لجواز تجاوز الدم عن العادة الى العشرة واما مع التجاوز عن العشرة بيوم او يومين مع كون المتجاوز بصفة الحيض فلا تحسب الصفرة من الحيض قطعا لان الصفرة فى غير ايام الحيض ليست بحيض ويحتمل ان تكون الصفرة الى مقدار العادة من الحيض حيضا لرجوع المتجاوز عن العشرة الى العادة و جواز تقدم العادة لكن هذا الاحتمال فى غاية الضعف لان جعل الصفرة حيضا يوجب تخصيص العادة بالحيضية فالصواب جعل الصفرة استحاضة والباقى حيضا لعدم تجاوز الباقى عن العشرة .

والحاصل انه يجب مراعات ما اعتبر فى حيضية الدم .

واما لورات قبل العادة بصفة الحيض وفيها ولم يتجاوز المجموع عن العشرة حسبت مجموع المتقدم والعادة حيضا و كذا لو رات فى العادة وبعدها ولم يتجاوزا عن العشرة اورات قبل العادة وفيها وبعدها مع عدم التجاوزعن العشرة واما لورات العادة وطرفيها وتجاوز المجموع عن العشرة فلحيض هوالعادة خاصة كما انالعادة واحد الطرفين اذا تجاوزا عن العشرة تختص الحيضية بالعادة ولورات بعض العادة وقبلها متصلا بها مع عدم التجاوزفالمجموع حيض و كذا لورات بعض العادة وبعدها ولم يتجاوزا .

ولورات قبل العادة وبعدها ما لم يتجاوز عن الحيض وكانا بصفة الحيض وكانت العادة باجمعها نقاء يحكم بحيضية ما رات قبل العادة لتقدم العادة .

واما النقاء المتوسط والمرئى بعدالنقاء فيحكم بحيضيتهما ما لميتجاوزمجموع الدمين والنقاء عن اكثر الحيض مثل ان يكون قبل العادة ثلثة والعادة التى نقاء فى الفرض اربعة والمرئى بعدها ثلثة و مع التجاوز ينحصر الحيض بما قبل العادة ولا يعارضه المرئى بعد العادة لان تقدم الحيض عن العادة اكثر من تأخره عنها ولذايحكم بحيضية الصفرة اذاكان مقدما على العادةبيوم اويومين ولايحكم بحيضيتها فى صورة التأخر .

و على القول بجواز كون اقل الطهر بين الحيض الواحد اقل من عشرة وتخصيص عدم الجوازبالمتخلل بينالحيضين تكون الاربعة المتوسطة طهراوالدمان المرئيان فى الطرفين حيضا فلورات طرفى النقاء ما لم يتجاوز مجموعالدمين عن العشرة ولوتجاوز مع الطهرعنها يكون طرفاء الطهر حيضا كما لورات الدم خمسة ايام والطهرتسعة وبعد الطهرخمسة ايام لعدم تجاوز الدمين عن العشرة .

ثم انك قد عرفت فى صد. البحث ان لدم الحيض اقتضاء الاعتياد فلابد من بيان ما يكشف عن تحقق العادة فنقول ان العادة تحقق باستواء رؤية المرئة الدم مرتين فان كان الاستواء بالنسبة الى الوقت فقط تسمى العادة بالوقتية كان رات فى اول كل شهرالدم مع اختلاف العدد وان كان الاستواء فى العددفقط تسمى بالعددية

كان رات فى اول الشهر خمسة ايام وفى آخر خمسة وان كان فى الوقت والعدد معا تسمى وقتية وعددية وحيث ان العادة مأخوذة من العود فلايكفى فى تحققها مرة واحدة لعدم تحقق العود فما ذهب اليه بعض العامة من الاكتفاء بالمرة فى غير محله واما الزائد عن المرتين فلا يجب فى تحققها لصدقها عليهما كما انه لايجب ان يكون الاستواء فى الشهرين الهلاليين لعدم انحصار تحيض المرئة كذلك فالمناط تساوى الدمين فى العدد والوقت اواحدهما فلورات خمسة ايام الدم وطهرت ثم رات بعد مضى اقل الطهر خمسة ايام فقد استوى الدمان من حيث العدد وتحققت العادة العددية مع امكان كون الدمين فى الشهر الواحد كما ان استواء الطهر الواقع بين الدمين مع الطهر الاخر محقق للعادة الوقتية غاية الامر توقف تحقق الاستواء بين الطهرين برؤية الدم الثالث فالعادة الوقتية يتحقق برؤية الاخيرين والدم الاول تأثيره فى تحقق استواء الطهرين فقط فلا تثبت العادة به وبالدم الثانى بل تثبت به وبالثالث لصدق اتحاد الوقتين حينئذ و ليس هذا من اعتبار رؤية الدم ازيد من مرتين فى ثبوت العادة الوقتية لانها تثبت برؤية الدمين الاخيرين .

والحاصل ان اقتضاء الاعتياد وقتاً وعددا من خواص دم الحيض وحيث ان هذا الدم يختلف باختلاف حال المرئة فى الخروج فقد تتحيض فى كل شهر مرة وقد تتحيض اكثر من ذلك اواقل فكذلك يختلف اعتياد المرئة فالتى ترى فى الشهر اكثر من مرة بتخلل اقل الطهر بين الدمين اوازيد بما يقل الدمان والطهر عن الشهر الهلالى فلابد ان يكون اعتيادها وقتاً بوحدة الطهرين قدراً المتخللين بين الحيضات لاستواء الحيضين فى الشهرين فيصدق على هذه انها معتادة بالعادة الوقتية لمعرفتها بوقت حيضها المستندة الى معرفة الاطهار المتخللة .

و قد يتفق التماثل بين الطهرين والشهرين معاً كما لو رات الدم فى اول الشهر خمسة ثم الطهر عشرة ثم الدم خمسة ثم الطهر عشرة وفى الشهر الثانى كذلك الا ان العادة تحصلت برؤية الدم الثالث فى اول الشهر الثانى لتماثل الطهرين فتحصل العادة بصرف رؤية الدم الثالث ولا يحكم بها بتماثل الشهرين لتخلل الدم

الدم الثانى بين الاول والثالث المانع من حصول العادة بهما و عدم حصول التماثل بين الثانى و الثالث لاختلاف محليهما من الشهرين و امـا العددية فقد حصلت فى الفرض المذكور بعد انقضاء الدم الثانى لاستوائه فى العدد مع الاول .

فتلخص مما بيناه ان العادة يتحقق باستواء الحيضتين وقتا وعددا و تسمى وقتية وعددية و باستوائهما عددا فقط وتسمى عدديـة اووقتا فقط وتسمى وقتية من دون احتياج الى الشهرين لما عرفت من ان دم الحيض لا ينحصر خروجها فى كل شهر مرة واحدة وتحديد اقل الطهر بين الحيضين من اقوى الشواهد فبعد اختلاف الدم فى الخروج يختلف حصول العادة ايضاً فلورات فى كل شهرين خمسة وطهرت خمسة وخمسين وتكررت تحصل العادة العددية بتكرر الدم مرتين ويحتاج ثبوت العادة الوقتية برؤية الدم الثالث لتحقق خمسة وخمسين مرتين برؤية الدم الثالث فالدم الاول و الثانى يحصل العادة العدديـة والثانى و الثالث العادة الوقتية و الدم الاول فى العادة الوقتية توثر لاجل توقف استواء الطهرين بحيضات ثلث فانقدح ان اثبات العادة وقتية كانت اوعددية لايتوقف على ورود نص تدل على العادة او كيفية خاصة لها لان الاعتياد كما عرفت سابقا من خواص دم الحيض واقتضائه فصل له .

نعم لوورد نص على خلاف ما بيناه بالنسبة الى الوقت اوالعدد واعتبر الشارع امراً آخر سوى ما ذكراوحكم بلزوم ازيد من المرتين فى ثبوت العادة اوترتب حكمها عليها يجب اتباعه لكنك خبير بعدم وجود نص على خلاف ما بيناه .

واما مضمرة سماعة فلا تنافى ما بينا لان ذكر الشهرين فيها ليس لاعتبارهما فى تحقق العادة بل لاجل فرض سماعة اختلاف العدد فى الشهرين فاجاب الامام عليه السلام ان ثبت ان سماعة لايضمر عن غير الامام عليه السلام بما يوافق السئوال .

قال سئلته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد فى الشهر فى يومين وفى الشهر ثلثة ايام يختلف عليها لايكون طمثها فى الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها فترى سماعة انه فرض قعودها فى الشهر واختلاف الدم فيه

وهذا السئوال يقتضى تعيين الاتفاق فى الشهرين .

واما قوله عليه السلام فى مرسلة يونس الطويلة الاتية فان انقطع الدم فى اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلى فلا تزال كذلك حتى تنظر ما تكون فى الشهر الثانى فان انقطع لوقته فى الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان اوثلث فقد الان ان ذلك قد صارت لها وقتا و خلقا معلوما معروفا يعمل عليه وتدع ما سواه و يكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقرائها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتى تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول دعى الصلوة ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعداً الخبر فلا اشعار فيه باعتبار الشهر الهلالى ايضا لانه عليه السلام فى مقام بيان حكم المبتدئة اذا استحاضت فانها بعد ما استحاضت وتجاوز دمها عن الشهر تحصل عادتها بتساوى الدم فى الشهرين ولايمنع هذا الكلام تحصل العادة بغير التساوى فى الشهرين كما انها اذا رات فى اول الامر دمين متساويين فى الشهرين من دون ان يتجاوز تحصل لها العادة فمورد السئوال لايوجب تخصيص الحكم فالتجاوز والاستواء فى الشهرين لامدخلية لهما لحصول العادة بل المناط هو استواء الدمين الذين لايمنع من حيضيتهما مانع وحيث ان حصول العادة وثبوتها امر واقعى من مقتضيات دم الحيض ويختلف حالات النساء فى كمية هذا الدم و كيفيته فكذا اعتيادهن فى خروج هذا الدم يختلف غاية الاختلاف فلا مانع من حصول الاعتياد ثبوت التسوية بين الدمين المختلفين او الدماء المختلفة و بين الدمين المختلفين الاخرين او الدماء المختلفة الاخر فلو رات فى اول شهر ثلثة وفى الثانى اربعة وفى الثالث خمسة ثم يرجع فى الرابع الى الثلثة وفى الخامس الى الاربعة وفى السادس الى الخمسة حصلت العادة بهذه التسوية فلو تجاوز العشرة بعد تحقق العادة تأخذ بما يوافق نوبة المتجاوز ولافرق فى ثبوت مثل هذه العادة كون الدماء فى الشهور الهلالية وبين كونها بتخلل اقل الطهر فصاعدا كما انه لافرق بين العادة الوقتية وبين العددية فقد يتحقق كلتاهما

وقديتحقق احديهما و كذا لافرق بين كون التفاوت بين افرادالطائفتين بالترتيب العددي كالمثال المذكور اوعلى خلاف الترتيب بان رات فى الاول ثلثة وفى الثانى ستة وفى الثالث اربعة ثم يستأنف دوراً آخر كالاول .

والحاصل ان المناط فى حصول العادة كون الدم على كيفية خاصة مرتين اومراراً فليس لحصولها مقياس خاص اومعيار مخصوص سواء كونه بصفة خاصة مع العود بتلك الصفة اعنى التماثل فى الوقت اوالعدد او كليهما ولافرق فى ثبوت العادة وثبوت احكامها وترتبها عليها باستواء المرتين بين ثبوت حيضهما بالاخذ والانقطاع وبين ثبوتها بالصفات مع استمرارالدم ضرورة ان كلا منهما مما يثبت به العادة اما الاول فظاهر واما الثانى فلجعل الشارع اوصاف الحيض طريقاً للحيض الواقعى اى لبيان الشارع كون الوصف طريقاً له فليس الرجوع الى الصفات كرجوع المتحيرة الى الروايات لان رجوعها اليها لاجل خفاء امر الدم واشتباه الحيض لغيره واما الرجوع الى الصفات فلكشفها عن حيضية الموصوف فالمتحيرة مامورة بالتحيض بما فى الروايات عند التحيرمع بقاء الحيرة وذات الوصف يرتفع تحيرها بالوصف .

اما اختلاف الوصف بالسواد والحمرة فى المرتين اذا رات مرة اسود واخرى احمر فان لم يمنع السواد حيضية الحمرتين اذا وقع بينهما كما لورات خمسة بوصف الحمرة وتخلل اقل الطهر ثم رات خمسة بوصف السواد و تخلل اقل الطهر ثم رات خمسة اخرى بوصف الحمرة يتحقق العادة الوقتية والعددية لان السواد فيهذه الصورة لايمنع من حيضية الحمرتين لتخلل اقل الطهر بين الحمرة والسواد و بين السواد والحمرة فتكون الدماء حيضات لان الحمرة والسواد كلاهما من اوصاف الحيض فتحقق العادة العددية برؤية الحمرة والسواد وتتحقق العادة الوقتية بالسواد والحمرة الثانية والحمرة الاولى مما يوجب تماثل الطهرين بين الحيضين الموجب لتحقق العادة الوقتية و كذا لورات فى اول الشهرالهلالى خمسة اسود وفى اول الشهرالثانى ايضا كذلك احمر تحصل العادة وقتا وعدداً لعدم الفرق بين الحمرة والسواد فى الكشف عن حيضية الدم و عدم مزاحمة السواد الحمرة فى الصورتين

ولورات فى اول شهر خمسة اسود وفى اول شهر آخر اربعة احمر تتحقق الوقتية دون العددية ولورات شهر خمسة وفى آخره ايضاً خمسة تتحقق العددية دون الوقتية وفى هذالفرض لورات خمسة اخرى بعد تخلل ما تخلل بين الاول والثانى تتحقق الوقتية ايضا اما لورات ذالحمرة خمسة ايام والطهر كذلك ثم رات ذالسواد خمسة ايام والطهر كذلك ثم رات ذالحمرة خمسة ايام منع ذوالسواد عن حيضية الحمرتين لان الاسود لايكون طهرا مع الحمرة بل الامر بالعكس ولوبلغ احد الطهرين المذكورين حد اقل الطهر يكون طرفاه حيضين وتثبت بهما العادة العددية ومع بلوغ الطهرين هذالحد يكون الدماء حيضات فتثبت العادة الوقتية ايضا كما لو انعكس فى الفرض المذكور امر الحمرة والسواد و كان ذو الحمرة متوسطا بين الاسودين يكون الاسود ان حيضين لان الحمرة مع السواد طهر فتثبت العادة العددية.

فالحاصل ان اختلاف لون الدم بالسواد والحمرة لايمنع من ثبوت العادة لان كليهما من اوصاف الحيض الا ان يمنع السواد من حيضية الحمرة .

واما قاعدة الامكان فقد عرفت فيما سبق عدم تماميتها فلايصح الاستناد اليها لاثبات حيضية الدم فلا يثبت بها العادة واما زوال العادة فيتوقف على تحقق العادة المخالفة للعادة الاولى اوتكرر الخلاف مرتين و ان لم يتحقق به العادة الثانية لما عرفت سابقا من كون تحقق العادة امراً واقعيا غير متوقف على ورود النص فزوالها ايضا كذلك فكما ان المرة لاتثبت بها العادة فكذلك زوالها فبالاختلاف مرة لاتزول العادة فالتى عادتها ثلثة ورات فى شهر مثلا خمسة وانقطع فتمام الخمسة حيض لعدم الاستمرار ولورات فى الشهر الرابع ازيد من الثلثة وتجاوز العشرة يحكم بحيضية الثلثة دون الزائد لوجوب العمل بالعادة وعدم زوالها برؤيتها الخمسة مرة و من يثبت العادة برؤية الدم مرة يحكم فى صورة التجاوز بحيضية الخمسة وقد تقدم عدم ثبوت العادة بالرؤية مرة ولو تكرر الخمسة فى الفرض المذكور بان رات فى الرابع خمسة ايضا و استمر فى الخامس يجعل الحيض خمسة دون الثلثة لنسخ الثانية الاولى .

والامر فى العادة الوقتية كذلك تزول العادة بالمخالفة فى الوقتين و يحصل عادة اخرى مع اتفاق الوقتين المخالفين للعادة الاولى .

ويظهر من العلامة (قده) ان تكرر مخالفة العادة لاعلى نسق واحد لايوجب زوال العادة بل ينحصر زوال العادة بتحقق عادة اخرى التى يتوقف على تكرر المخالفة على نسق واحد لانه (قده) قال فى رد ابى يوسف على ما حكى عنه شيخنا الانصارى (قده) فى المنتهى ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التى اعتادت فلايبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله وهى العادة بخلافه انتهى فانه (قده) وان قال هذا ردا على ابى يوسف القائل بزوال العادة بالمخالفة مرة الاانه يظهر منه حصر الزوال بتحقق العادة المتوقفة على تكرر المخالفة على نسق واحد لكن التأمل التام يرشدك الى ان تكرر المخالفة يكفى فى زوال العادة لعدم الاطمينان ببقاء العادة الحاصلة بالاتفاق مرتين فاتحاد الكيفية يجب فى حصول العادة الثانيـة لا فى زوال العادة الاولى فان المؤثر فى الزوال هو المخالفة مرتين لاالموافقة فى المخالفين فقد تزول العادة بحصول عادة اخرى وقد تزول من غير حصول الاخرى والموافقة بين المرتين المخالفتين لا يلزم فى زوال الاولى لعدم الفرق بين الموافقين وبين المخالفين فى المخالفة مع العادة و اما رده (قده) ابايوسف بالتقرير المذكور ليس على ما ينبغى فان المخالفة مرة دليل عنده لحصول العادة الثانية فلايقال على القائل بالقول المذكور انه لايبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله لان المرة دليل عنده فاللازم فى رده هو ابطال دلالة المرة على العادة كما فعل هو (قده) وغيره .

و من مقتضيات العادة عدّ الدم المرئى فيها حيضا سواء كان بصفات الحيض ام لم يكن ضرورة ان الحكم بعدم الحيضية فى صورة فقد ان الوصف اهمال للعادة لان الوصف كاف فى الحكم بالحيضية مع عدم العادة ما لم يمنع منه مانع فعمدة تأثير العادة فيما لم يكن بصفة الحيض كالصفرة والكدرة فالصفرة والكدرة فى ايام الحيض اعنى ايام العادة حيض ويدل على هذا المعنى روايات .

منها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن المرئة ترى الصفرة

فی ایامها فقال لا تصلی حتی تنقضی ایامها فان رات الصفرة فی غیر ایامها توضأت وصلّت .

و منها مرسلة یونس عن ابی عبدالله علیه السلام حیث قال علیه السلام فی بعض جملاته انها لو كانت تعرف ایامها ما احتاجت الی معرفة لون الدم لان السنة فی الحیض ان الصفرة والكدرة فی ایام الحیض اذا عرفت حیضا وقال فی المبسوط علی ما حكی عنه روی عنهم علیهم السلام ان الصفرة والكدرة فی ایام الحیض حیض و فی ایام الطهر طهر .

والاخبار فی هذا الباب كثیرة تقرب من التواتر والمراد من ایام الحیض هو ایام العادة لا ایام الامكان لما عرفت سابقا من عدم تمامیة هذه القاعدة .

و لیس فی هذه الروایات ما یدل علی ان المراد اعم من العادة والامكان علی ان اعتبار الامكان یلغی اعتبار العادة لان الامكان اعم من العادة مطلقا ضرورة ان كل ما تراه المرئة فی العادة لابد ان یكون ممكناً واما الممكن الحیضیة قد یكون معتاداً وقد لا یكون كذلك فتفسیر الایام بایام الامكان لیس فی محله ومقابلة الحیض بالطهر یؤید ما بیناه من كون المراد هو ایام العادة لان المراد من الطهر هو الطهر الواجب لان الصفرة والكدرة لیستا بحیض مع وجوب الطهر لا مع جوازه فالمقابلة تقتضی ان یكون المراد من الحیض هو الواجب ای الدم الذی یجب ان یكون حیضا و هو ینطبق علی دم العادة فلو رات المرئة فی ایام عادتها المعلومة صفرة او كدرة یكون حیضا لمكان العادة واما بعد انقضاء العادة فلیست بحیض سواء تجاوز عن العشرة ام لا لان معنی العادة وجوب الطهر بعدها ما لم یوجب امر اخر والصفرة لیست مما یوجب بل المرئی بعد انقضاء العادة لیس بحیض مع كونه اسود مع وجوب كون بعد العادة طهرا كما اذا كانت عادتها عشرة ورات بعدها قبل مضی اقل الطهر بل لو كانت عادتها اقل من العشرة وكان طهرها بمقدار اقل الطهر وكان بین العادة وبین الدم الثانی بمقدار اقل الطهر ورات فی خلال العشرة دما اسود لوقوعه حینئذ فی زمان وجوب الطهر .

واما لورات الصفرة قبل العادة بيوم او يومين ولم يكن من اوقات وجوب الطهر يحكم بحيضية الدم لان الصادق عليه السلام قال فى وجواب ابى بصير حين سئله عن المرئة ترى الصفرة ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض و كذا فى رواية على بن ابى حمزة

قال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض و ما كان بعد الحيض فليس منه والروايات فى هذا المعنى مستفيضة وليس تقدم الصفرة على العادة السابقة كاشفا عن كونها فى غير ايام العادة من الحيض بل تقدمها عبارة عن تقدم العادة وتعجيل الدم فلا فرق بين الصفرة والحمرة والسواد فى كون كل واحد منها فى العادة من الحيض فلا ينافى هـذه الروايات صحيحة محمد بن مسلم الحاكمة بان الصفرة فى غير ايام الحيض لا توجب ترك الصلوة بل توجب التوضأ والصلوة لان العادة قد تقدمت فالصفرة وقعت فى العادة فانظر الى مضمرة سماعة حيث قال سئلته عن المرئة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذ رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ـ الخ ـ فقد جعل عليه السلام رؤية الدم علامة لتعجل الوقت والعادة و حكم بكون الدم واقعا فى العادة و فى حكم الدم الصفرة لانها فى العادة حيض و ليس هذا المعنى تقييداً لاطلاق ما ورد من ان الصفرة فى غير ايام الحيض ليس بحيض لان زمان التقدم ليس خارجا عن العادة لان تقدم الدم باى لون كان عبارة عن تقدم العادة فيكون كاشفا عن حيضية فالحكم بحيضية الصفرة قبل العادة منوط بانكشاف تقدم العادة فلورات قبلها بيوم اويومين ثم رات تمام العادة فالحيض هو العادة دون الصفرة لان الرؤية فى تمام العادة تكشف عن عدم تقدمها وعدم وقوعها فيها الموجب للحكم بحيضيتها .

والفرق بين الصفرة والكدرة وبين السواد والحمرة هوان السواد والحمرة من اوصاف الحيض فبعد انقضاء العادة ومضى اقل الطهر يرتفع وجوب الطهر برؤية الاسود والاحمر لكونهما من صفات الحيض فهما مما يوجبان الحيضيـة و يرفعان وجوب الطهر ولا تؤثر الصفرة والكدرة هذا الاثر فالصفرة بين العادتين وبين العادة

والتميز طهر لعدم وجوب الحيض بالصفرة وبقاء وجوب الطهر معها بخلاف المميز بالوصف اذا لم يزاحمه العادة قبلا اوبعداً .

(والحاصل) ان الصفرة والكدرة لايحكم بحيضيتهما الامع وجوب الحيض المقترن بالعادة واما التميز فهو من اسباب ايجاب الحيض و انما العادة تمنعها من الايجاب فى صورة التمانع فالعادة توجب الصفرة حيضا و تمنع التميز عن التأثير اذا امتنع الاجتماع واما فى صورة امكان الاجتماع فله تأثيره .

ولوتأخرت العادة عن وقتها بمدة ورات الصفرة بمقدار مـا تاخرت تحسب من الحيض اذاكانت المرئة ذات عادة وقتية وعددية معا اوكان المرئى غير واف لحد الحيض الاقل فلوكانت عادتها بحسب الوقت اول الشهر وبحسب العدد سبعـة ايام ورات الدم فى الثالث من الشهر وامتدّ الى اخرالتاسع وكان لون الدم فى اليومين الاخرين اصفراوا كدركان مجموع السبعة حيضا لان تأخر العادة الوقتية لايوجب تقليل العددية فالصفرة حينئذ تحسب من العادة ويكون حيضا و كذا اذاكانت صاحبة الوقت فقط و تأخرت العادة يوما او يومين و رات الصفرة يوما او يومين لان عدم وفاء اليوم او اليومين لحد اقل الحيض يكشف عن ان متمم حد الاقل من الصفرة لابد ان يكون حيضا .

ومقتضى وجوب التسوية بين الدمين عددا اووقتا فى الحكم بالاعتياد كذلك عدم تحقق العادة مع التفاوت فى الوقت اوالعدد الا ان يكون التفاوت يسيرا بحيث لايعتنى به فى العرف ولا يوجب الاختلاف فى عدد الدمين اووقتهما عرفا فلا يضر بحصول العادة لقلته ويشكل بان التفاوت مع قلته يؤثر فى اختلاف الحكم فالاولى مراعات الاحتياط فى التفاوت اليسير .

واذا رات حيضين متواليين متماثلين كل واحد منهما مشتمل على النقاء فى البين مع تماثل النقائين فمقتضى كون النقاء بين الدمين حيضا كون العادة مجموع الدمين والنقاء المتخلل فلو رات اربعة ايام ثم طهرت فى اليوم الخامس ثم رات فى السادس وتكرر فى الشهرين كذلك فعادتهـا ستة ايام لاخمسة بجعل الدمين عادة

ولا اربعة تجعل ما قبل النقاء عادة ومن راى جواز الطهر بين الحيضين مع كونه اقل من اقل الطهر جعل العادة خمسة ايام وحكم عند التجاوز برجوعها الى خمسة متوالية وجعل الخمسة مع التوالى حيضا وهذا الراى مزيف سيما جعل الحيض خمسة ايام متوالية لان الخامس فى الشهرين يوم النقاء والسادس فيهما يوم الحيض ولايتبدل النقاء بالحيض والحيض بالنقاء عند التجاوز ولادليل على حيضية الخامس عند التجاوز ولا على كون السادس طهراً لان كليهما على خلاف العادة والدليل هو العادة فمقتضى جواز تخلل الطهر بين الحيض الواحد جعل السادس حيضا والخامس طهراً ولكنك عرفت فيما مر عدم جواز تخلل اقل الطهر بين الحيض الواحد فلا معنى لجعل الخامس طهراً و مع فرض الجواز فلا معنى للتوالى عند التجاوز .

و مقتضى العادة الوقتية ترك العبادة بمجرد رؤية الدم فى الوقت سواء كان بصفات الحيض او لم يكن فصاحبة العادة الوقتية سواء كانت ذات عادة عددية ام لا تترك العبادة بمجرد رؤية الدم فى الوقت بل مع تقدمه عن الوقت بيوم او يومين اوتاخره مع فرض صدق التقدم والتاخر بل مع كون التقدم اوالتاخر ازيد من يومين مع صدقهما وترتب عليه جميع احكام الحيض ومع كشف الخلاف تقضى ما تركت من العبادات ويعرف الخلاف بانقطاعه قبل ثلثة ايام .

واما غيرها ممن لم يكن لها عادة وقتية كصاحبة العادة العددية فقط اوالمبتدئة والمضطربة والناسية فتترك العبادة برؤية الدم اذا كان بصفة الحيض فانها كاشفة عن حيضية الدم فالظاهر انه حيض ولايعتنى باحتمال عدمه ووجه تقدم هذا الظاهر على الاصل هو ان ترك العبادة قابل للجبران فانها تقضى العبادات عند كشف الخلاف مع ان مقتضى جعل الاوصاف كاشفة عن الحيضية المعاملة مع المتصف معاملة الحيض.

ومع فقد الوصف فالاوفق بالقواعد ادامة العبادات لعدم الدلالة على تركها ولايعتنى باحتمال الحيضية المستلزم لاحتمال حرمة العبادات و من الفقهاء رضوان الله عليه من حكم بالجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة الى ثلثة ايام فان

رات ثلثة اوازيد تجعلها حيضا ومع العلم باستمراره الى ثلثة ايام حكم ترك العبادة بمجرد الرؤية ومع تبين الخلاف حكم بقضاء ما تركته .

ولا دليل لهذا الجمع كما ان جعل الفاقد حيضا برؤية الثلثة اوازيد والحكم بترك العبادة بمجرد الرؤية مع العلم باستمراره كذلك لان جعل الدم حيضا لابد ان يستند الى ما يكشف عن حيضية من العادة اوالتميز اوالرواية والاولان مفقودان والثالث مورده الاستمرار واما قاعدة الامكان فقد عرفت عدم تماميتها والعبادات لا تترك بالاحتمال والامكان و لذا ذهب علم الهدى و ابن الجنيد رضوان الله عليهما الى عدم جواز ترك العبادة بمجرد رؤية الدم مع اتصافه بوصف الحيض ما لم يبلغ حد الاقل من الحيض ووافقها المحققان عليهما الرضوان و كذا ابوالصلاح وابن - ادريس قدس الله سرهما و احتجوا بان الاحتياط للعبادة اولى فيحرم ترك الصلوة والصوم وبان الاصل عدم الحيض .

واحتج العلامة رضی الله عنه بصحيحة معوية بن عمار قال قال ابوعبدالله عليه السلام ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار وجه الاستدلال انه عليه السلام وصف دم الحيض بما ذكره ليحكم به حيضا .

وفيه ان الحرارة وان كانت من مميزات الحيض فی الاغلب الا ان تحديد الحيض فی جانب القلة بالثلثة ايضاً من مميزاته و ليست الحرارة من مختصات دم الحيض بحيث لا توجد فی غيره فلايحصل القطع بحيضية الدم لجواز انقطاعه قبل الثلثة فالموجب لترك العبادة هو المتصف بوصف الحيض كالحرارة مثلا البالغ حد الاقل فالعلم باستمرار الدم الى ثلثة ايام يؤثر فی واجد الوصف لا الفاقد فمحتمل الانقطاع ليس بمقطوع الحيضية فلايترك العبادة به وقوله عليه السلام ان دم الحيض حار لا يدل على ان وجود الحرارة كاف فی الحكم بالحيضية بل يدل على ان فقدها و وجود البرودة تمنعان من الحكم بالحيضية .

واحتج ايضاً بحسنة حفص بن البختری قال دخلت على ابی عبدالله عليه السلام امرئة

سئلته عن المرئة يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هواوغيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع و حرارة و دم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كانت امرئة مازاد على هذا وحيث ان السئوال مشتمل على استمرار الدم وللخصم ان يقول ان الجواب راجع الى الدم المستمر تصدى (قده) لدفع هذا المقال فقال لايقال السئوال وقع عن الدم المستمر ونحن نقول به فانه اذا استمر ثلثة وجب ترك العبادة لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب سلّمنا لكن تقييد الاستمرار بالثلاثة غير مستفاد من النص فلابد له من دليل و لم يثبت فيحمل على مفهومه و هو يصدق باليوم الواحد .

وفيه ان ظاهر السئوال هوان الاشتباه نشأ من استمرار الدم حيث قالت يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو او غيره فاتيان الفاء يكشف عن ان عدم الدراية مستند الى الاستمرار والاستمرار فى اليوم الواحد لا يوجب الاشتباه بل فى الايام الثلثة فالظاهر ان السئوال عن الدم المستمر المتجاوز والجواب ان وظيفة هذه المرئة الرجوع الى التميز وقوله عليه‌السلام فاذاكان للدم حرارة الخ مشعر بان الدم ليس له صفة واحدة دالة على الحيض اوالاستحاضة فان الدم المستمر المتجاوز يكون حيضا وغير حيض وتميز الحيض من غيره بالحرارة وغيرها ولذا قال عليه‌السلام فاذاكان للدم حرارة الخ ولوكان الدم غير مستمر ولامتجاوز واشتبه امره بين الحيض وغيره فالمناسب الاتيان بان الشرطية اولو فالرواية اجنبية عن المقام راجعة الى مسئلة الاستمرار والتجاوز فالاستدلال بها فى غير محله ولامورد للايراد والجواب .

ثم قال (قده) بعد الاستدلال بالروايتين والايراد والجواب ولانه دم يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون حيضا كذات العادة وفيه ماعرفت من عدم دلالة الامكان على الواجب وعدم تمامية القاعدة .

فمذهب علم الهدى وموافقيه امتن واوفق بالقواعد واولى بالاتيان مالم يحصل الاطمينان بحيضية المتصف قبل الثلة و اما مع الاطمينان فالاولى الحكم بحيضية

لارتفاع مورد الاصل بحصول الاطمينان على خلافه فالاطمينان بحيضية الدم يجوز ترك العبادة بل يحرم فعلها فالاقرب بالواقع والاظهر في النظر القول بالتفصيل فان حالات النساء مختلفة وامزجتهن متفاوتة فكل من حصل لها الاطمينان بحيضية الدم قبل الثلثة يجب عليها ترك العبادة ومن كان في شك في حيضية يجب عليها ادامة العبادة الى بلوغ الثلثة فتترك بعد البلوغ .

واما غير المتصف فلادليل على حيضية فلايجوز ترك العبادة بمجرد الرؤية بل بعد البلوغ الى الثلثة لجواز عدم حيضية البالغ والحاكم بحيضية ما يمكن كونه حيضا يجب عليه الحكم بوجوب ترك العبادة بمجرد الرؤية ولا معنى للجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة على القول بالامكان واما مع عدم صدق تقدم العادة اوتأخرها فلاتبادر بترك العبادة بل تلاحظ التميز والحد الاقل للحيض فلو رات الدم متصفاً بصفة الحيض وبلغ الثلثة تركت العبادة واما مع فقد الصفة فلايجوز لها ترك العبادة وكذا مع عدم البلوغ الى الثلثة لامكان الانقطاع قبلها وامكان تجاوزه عن العشرة التى هي حده الاكثر لايمنع من جعله حيضا لانه احتمال مندفع بالاصل ولا دلالـة لاخبار الصفات على حيضية هذا الدم اعنى الدم الذى تراه ذات العادة الوقتية مع عدم صدق التقدم اوالتأخر عليه ما لم يبلغ حد الاقل لاحتمال انقطاعه قبل البلوغ والاستناد الى التميز بمجرد الرؤية في صورة فقد العادة واما مع اعتيادها بالعادة الوقتية فلابد لها الانتظار الى بلوغ الوقت الى ان يستقر امر التميز ببلوغ الحد الاقل .

وحكم ذات العادة بحيضية الدم بمجرد الرؤية انما هو لاجل كشف العادة عنها واما الدم المرئى في غير ايام العادة من دون صدق التقدم او التأخر فلا دليل على حيضية ومجرد الوصف لايكفى في الحكم لانه على خلاف العادة واما بعد البلوغ الى ثلثة ايام فيؤثر التميز لانه كاشف آخر لا مانع من كشفه عن الحيضية لتحقق اركان الكشف .

واما رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين فقال

ان كان دماعبيطا فلاتصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين فمحمولة على غيرذات العادة العاملة بالتميز فلذا حكم عليه السلام بالتفصيل بين المتصف والفاقد ولو كانت الحبلى ذات عادة وقتية لفصل الامام بين الرؤية في العادة وبين الرؤية في غيروقت العادة لان الصفرة في العادة حيض والاستدلال بهذه الرواية يتم على عدم القول بالفصل بين الحبلى وغيرها فالصفرة في ايام العادة حيض في الحبلى وغيرها فترك التفصيل بين العادة و غيرها مع اختلاف الحكم فيهما يدل على ان مورد السئوال غير ذات العادة على انك قد عرفت فيما سبق ان للحبلى خصوصية لا توجد في غيرها وهوامكان انقطاع دم الحيض عنها في اليوم واليومين لان الدم ينقطع بتغذية الولد و يمكن ان يكون الزائد من غذاء الجنين هو ما يخرج في اليوم او اليومين مع ان ظاهر هذه الرواية هوالسئوال عن حكم دم الحبلى مع انقطاعه في اليوم اواليومين فالجواب حينئذ يكشف عن اختصاص الحبلى بهذالحكم وقد قدمنا ان المانع من هذا التخصص هواجماع الامامية على عدمه ومع الاغماض عن الاجماع لامانع من تخصيصها بهذا الحكم فالرواية اجنبية عن المقام .

وامامفهوم صحيحة ابن الحجاج عن امرئة نفست فمكثت ثلثين يوماً او اكثر ثم طهرت ثم رات دماً اوصفرة قال ان كانت صفرة لتغتسل و لتصل ولا تمسك عن الصلوة فلا دلالة فيه لان السئوال وقع مرددا بين الدم والصفرة والمراد من الدم هودم الحيض لان المسئول عنها هي غير المعتادة كما هو الظاهر والمرجع لها هو التميز .

وظهر حال رواية ابن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلام في امرئة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لظهورها في غير المعتاد .

(والحاصل) ان كلما ورد باتباع التميز بمجرد الرؤية مورده غير المعتاد بالعادة الوقتية .

وتبين حال الصفرة المرئية مع عدم صدق التقدم اوالتأخر فلاحاجة الى بيان

حالها بعد ظهور حال واجد الصفة و بالتأمل فيما تمسك به القائلون بوجوب ترك العبادة بمجرد رؤية الدم على الاطلاق اومع اتصافه بالصفة يظهر ان مورده غير المعتاد بالعادة الوقتية .

واذا تعارض الوقت والعدد فى ذات العادة الوقتية العددية بان رات فى الوقت ازيد من العدد اوانقص ورات فى غير الوقت ذلك العدد من دون زيادة ونقصان ولم يمكن حيضية الدمين يقدم الوقت و يجعل ما رات فى العادة حيضا سواء كان المقدم هو الوقت او العدد لان الاعتناء بالوقت اشد و كشفه عن حيضية الدم اقوى ولذا يجعل الصفرة فى الوقت حيضا باجماع الفقهاء ودلالة النص وتترك العبادة فيه بمجرد الرؤية نصاً وفتوى واما العدد المجرد عن الوقت فلابد فى حيضية من التميز وبلوغ اقل الحيض على الاصح اوحصول الاطمينان بحيضية ولان الوقت يعرف فى اول الرؤية تخلفه وعدم تخلفه واما العدد فلا يعرف عدم تخلفه الابعد تمام العدد وعدم التجاوز عنه وقد يرجح الاسبق من المتعارضين ولادلالة للسبق على الترجيح لان ذات العادة الوقتية والعددية ترى العدد فى الوقت ففى غير الوقت لا يحكم بالحيضية ما لم ينكشف امر الوقت فان رات فى الوقت يقدم على العدد وان تخلف عن الوقت بما لايصدق عليه التقدم اوالتاخر يظهر ان العدد السابق كان حيضا لعدم المعارض (حينئذ) .

ويقدم العادة على التميز عند التعارض اعنى عدم امكان جعل الدمين من الحيض لما عرفت من ان اقتضاء العادة فصل للحيض فمع فعليتها لا يعتنى بالتميز و لذا حكم الامام فى المستفيضة بان الصفرة فى ايام الحيض حيض فالدم المرئى فى ايام العادة متيقن الحيضية و ليس كذلك واجد الوصف لتحققه فى غير الحيض فمع عدم امكان الجمع بين العادة والتميز لاتعارض بينهما بحسب الحقيقة لان معنى تيقن حيضية العادة تيقن عدم حيضية ما لايمكن الجمع بينه وبين العادة ضرورة عدم اجتماع اليقين بحضية دم وحيضية دم آخر لايجوز كونه حيضا مع ذلك بل عدم اجتماع اليقين مع الشك بل مقتضى اليقين بهذا اليقين بكون الاخر على خلافه.

وقوله عليه السلام في المرسلة الطويلة الاتية فيمن جهلت ايامها انها لوكانت تعرف ايامها مـا احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنّة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فمافوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذاكانت الايام معلومة فاذاجهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر (حينئذ) الى اقبال الدم وادباره وتغيرلونه صريح في تقديم العادة على التميز.

وكذا قوله عليه السلام في تلك المرسلة فهذه سنّة النبي صلى الله عليه وآله في التي اختلط عليها ايامها حتى لاتعرفها وانما تعرفها بالدم فالرجوع الى التميز انما هوعند فقد العادة واما معها فلا تحتاج الى التميز لعدم الاشتباه مع العادة فلاعموم لما دل من الاخبار على الرجوع الى التميز لانها واردة في مورد الاشتباه ولاشبهة لذات العادة فلاتعارض بين اخبار العادة و بين اخبار التميز لترتبها عليها وتحقق الاشتباه بفقد العادة فما قيل في المقام من تخصيص عموم ادلة الرجوع الى الصفات بالمرسلة لا يخلو من التسامح لورود ادلة الصفات مورد الاشتباه المفقود في ذات العادة فلا تعارض ولاتخصيص ولايخفى على المتأمل في اخبار الصفات اختصاص اعتبارهابصورة عدم العادة ووردوها في مورد فقد العادة بل الرجوع الى التميز لامعنى له مع عدم الاشتباه لان معلوم الحيضية لايحتاج الى التميز كما صرح في المرسلة ودم ذات العادة فيها حيض مع فقد الصفة وفي غيرها ليس بحيض مع وجودها .

والنظر في صحيحة اسحق بن جرير يرشد الناظر الى ان الرجوع الى التميز مع فقد العادة قال دخلت امرئة على الصادق عليه السلام فقالت له ما تقول في امرئة تحيض فتجوز ايام حيضها قال عليه السلام ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قال له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هودم حار تجد له حرقة و دم الاستحاضة دم فاسد بارد .

فترى الامام عليه السلام قدم العادة على التميز و حكم بالرجوع الى العادة اولا وبعد فرض السائلة اختلاف ايامها عليها حكم برجوع المرئة الى التميز .

ولافرق فى تقديم العادة بين حصولها من الاخذ والانقطاع وبين حصولها من التميز لعدم تقييد العادة بالحاصلة من الاخذ والانقطاع بل بالتأمل التام يظهر ان العادة الحاصلة من التميز ايضاً حاصلة من الاخذ والانقطاع لان السابق عن التميز واللاحق عنه فى صورة الاستمرار ليس من دم الحيض فالعادة تحصل من الاخذ بدم الحيض وانقطاع هذا الدم اعنى المتميز فلا فرق بين البياض وبين الدم الفاسد فى طرفى دم الحيض .

فلافرق بين العادتين فى التقديم ولامعنى للتفصيل بينهما بتقديم الحاصلة من الاخذ والانقطاع على التميز وتقديم التميز على المستفادة منه التفاتا الى ان تقديم العادة على التميز فى القسم الاخير يوجب مزية الفرع على اصله لان كشف التميز عن العادة لايوجب اصالته وفرعية العادة لان الكشف اعم من الاصالة لكشف المعلول عن العلة و كشف احد المتلازمين عن الاخر فبعد تحقق العادة و كشف التميز عنها لا معنى لتقديمه عليها لما عرفت من عدم تقييد العادة فى التقدم على التميز بالمستفادة عن الاخذ والانقطاع لصدق الاقراء على المستفادة من التميز ولان معنى التقديم جعل المقدم اقوى فى الكشف عن الحيضية فالعادة اقوى كشفاً من التميز وان حصلت منه فى نظر الشارع العالم بما فى الارحام .

والحاصل انه لافرق بين العادتين فى الكشف عن الحيضية والمنع عن حيضية ما يخالف حيضية الدم الخارج فى العادة لان الكاشف هو نفس العادة التى من مقتضيات دم الحيض لا ما تستفاد منه كى يمكن الفرق بين الاخذ والانقطاع و بين التميز فى تقديم العادة .

ولا اولوية للقسم الاول فى الاستفادة عن الاقراء والايام فلا معنى للتبادر المدعى فى المقام .

كما انه لافرق بين القسمين فى كون المنكشفين عنهما حيضا واقعاً اوتعبداً

حتى يمكن الفرق بينهما فى التقديم لما عرفت من ان الاعتياد ممايقتضيه دم الحيض ولادخل لما يتحقق به ويكشف عن فعليته .

فالاولى والاقوى اطلاق القول بتقديم العادة على التميز وعدم تقييده بالاستفادة عن الاخذ والانقطاع .

واما اجتماع العادة والتميز مع عدم التعارض وامكان جعل الدمين من الحيض.

فيتصور فيه وجوه فقد يكون مع اتفاق زمان العادة والتميز فلابحث وقد يكون بزيادة التميز على العادة كما لورات ذات العادة يوما اويومين اوازيد ما لم يتجاوز العشرة المجموع زايداً على العادة فيحكم بحيضية المجموع من العادة والتميز لان كلامنهما من صفات الحيض وان كان للعادة مزيد اختصاص فكل منهما كاشف عن الموصوف وتقدم العادة على التميز مورده التعارض و كذا يحكم بحيضية العادة والتميز اذاكان التميز قبل العادة ولم يتجاوز المجموع العشرة لما مر من دلالة كل منهما على الحيضية الا ان فيهذه لابد من مراعات صحة سبق العادة فينقلب التقدم بالتأخر لان العادة اذا تقدمت يكون الزائد مؤخرا عن العادة فمع عدم صدق التقدم لااثر للتميز والظاهر هنا ان مع عدم التجاوز اعنى عدم تجاوز التميز والعادة عن العشرة يكون كلاهما حيضا لان التميز لايعارض العادة و كذا لوتوسطت العادة بين التميزين و لم يتجاوز المجموع عن العشرة لعدم ما يمنع من حيضية المتميزين لعدم التعارض بين العادة والتميز .

وفى جميع هذه الصور يجعل العادة حيضا والباقى استحاضة اذا تجاوز المجموع عن العشرة لقوة العادة وتقدمها على التميز واستحالة كون المجموع حيضا .

وقيل يحتمل قوياً التفصيل بين ما قبل العادة وما بعدها اذا لم يتجاوز بانضمام واحد منهما العشرة بحيضية الاول مع العادة دون الثانى والاحتياط غير خفى .

وقد يكون الواجد للتميز بعد العادة مع تخلل اقل الطهر بينهما فيحكم بحيضية العادة والتميز معا لكشف العادة عن الاول و كشف التميز عن الثانى مع عدم التعارض بينهما ويشترط فى حيضية الثانى عدم التجاوز عن العشرة سواء كان

مساويا مع العادة عددا او مخالفا واما دم العادة لايشترط بشرط لانـه مع التجاوز يحكم بحيضية العادة وفساد الزائد عنها ويمكن جعل مقدار العادة من ذى التميز حيضا و الزائد فسادا لكنه فى غايـة الضعف و السقوط لانه اجراد لحكم العادة على التميز .

ويشترط ايضا فى الحكم بحيضية الثانى وصوله حدالاقل من الحيض فلايحكم بها بمجرد الرؤية لانـه على خلاف العادة بل لايبعد هنا مراعات حد الاكثر ايضا فلايجوز ترك العبادة بمجرد الرؤية فاثر هذالدم قضاء ما يجب قضائه بعد انقطاعه قبل العشرة الا ان تطمئن بانقطاعه قبلها .

ولقائل ان يقول بالتفصيل بين هذه الصورة وبين ماذاد ذوالتميز على العادة وعدم الاعتناء بالتميز فى صورة تخلل اقل الطهر بينه وبين العادة لما مر مراراً من كون اقتضاء العادة من فصول دم الحيض فبعد اعتياد المرئة تنحصر العادة بالحيضية وليس يجمع فى المرئـة الواحدة دلالتان للحيض لانها على حالة واحدة و للعادة تقدم على التميز فى صورة التعارض وفى الفرض وان فقد التعارض بين الدمين الا انـه حاصل بين الحالتين و يؤيد هذالتفصيل ما دل على ان الحيض فى كل شهر مرة .

واما صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا رات المرئة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى و ان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة فلامانع من حملها على غيرذات العادة بان يكون الاول والثانى محكومين بالحيضية بالتميز لابالعادة .

ويجب عليها الاستبراء اعنى طلب برائة الرحم عن الدم اذانقطع قبل العشرة و بعد العادة فى المعتادة بالعادة العددية ظهوره مع احتمال بقائـه فى باطن الفرج لامع تيقن الانقطاع لعدم الفائدة حينئذ .

ولافرق بين المعتادة بالعادة العددية وبين غيرها بعد قيام الاحتمال المستلزم لعدم اليقين بالطهر وان كان الاحتمال فى الثانى اقوى .

ومستند الوجوب اصالة بقاء الدم فان الشك فى الانقطاع ولايمنع من جريان هذا الاصل كون خروج الدم من الامور التدريجية لان التدريج لايجعل الدم الواحد اموراً متعددة ولايخرجه عن الوحدة العرفية ان قلت ان الاستبراء عبارة عن الفحص ولايجب الفحص فى الشبهات الموضوعية فلامعنى لوجوب الاستبراء .

قلت الشك فى انقطاع الدم الموجود قطعا و ليس الشك فى الانقطاع من الشبهات الموضوعية التى لايجب الفحص فى جريان الاصل فيها مع ان عدم وجوب الفحص فيها ليس من القضايا الكلية لورود وجوبه فى بعض الموارد لشدة اهتمام الشرع به و دم الحيض من تلك الموارد ولذا ورد الامر بالاستعلام باعمال العلامات فى صورة اشتباهه بدم القرحة والعذرة .

ان قلت مع كون الشك فى انقطاع الدم الموجود و جريان الاصل ما الذى يوجب الاستبراء مع كون مقتضى الاصل الحكم بالحيضية .

قلت الحكم بالحيضية مع احتمال الطهر من دون ان يستبرء اهمال للعبادة حيث ان الامر دائر بين الوجوب والحرمة فلابد من الاستبراء لظهور احد الامرين .

واما صحة الغسل فتتوقف على الطهر الواقعى لا الاستبراء لعدم تأثيره مع بقاء الدم فالدم مانع من تأثير الغسل لا ان الطاهر موضوع للتكليف بالغسل فلو اغتسلت مع نسيان الاستبراء ثم تبين طهرها زمان الاغتسال صح الغسل من غير اشكال بل مع عدم النسيان لان الاستبراء لا يؤثر فى الطهر الواقعى بل هو كاشف عن وجود الدم وانقطاعه غاية الامر عدم علم المرئة بتأثير الغسل حين الاغتسال ولااثر للعلم بتأثير السبب عند ايجاده فى تأثيره وامانية الوجوب عند الاشتغال بالغسل فقد عرفت فيما سبق عدم اللزوم فيها على ان الامر بالاستبراء امر ارشادى ووجوبه وجوب عقلى يحكم به العقل لظهور امر الواقع من الحيض او الطهر وصون الغسل عن ان تلغو فى صورة بقاء الدم .

و مقتضى جريان اصالة بقاء الدم انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة الى ان يحصل لها القطع بالطهر كما ان القول بعدم جريان الاصل فى الامور

التدریجیـة یقتضی وجوب الاغتسال و فعل العبادة الی ان ینکشف الخلاف لوکان الدم باقیا بحسب الواقع فان القائل بهذالقول یجری اصالة عدم حدوث الدم لانه یری دم المتجدد دماً حادثا غیرماخرج ونفد فالاصل عنده عدم حدوث الحادث فالدم المتدرج عنده دماء متعددة لکن التامل التام یحکم علی خلاف هـذالقول ووحدة الدم وجریان اصالة البقاء .

ولما ذکر قال ابوجعفر علیه السلام فی صحیحة محمد بن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فیها شیء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شیئا فلتغتسل وان رات بعد ذلك صفرة فلتوض ولتصل .

وهذالاستبراء یرفع الشبهة عن المرئة فتعلم بهبقاء الدم وزواله وصحة الغسل وتأثیره ولغویته .

وتظهر به وظیفتها فی ترك العبادة وفعلها ویمنع وقوع المرئة فی ترك الواجب اوفعل الحرام وحیث انه مقدمة لفعل الواجب وترك الحرام یحکم العقل بوجوبه فیصح اطلاق الواجب علیه بهذالمعنی .

وقال ابوعبدالله علیه السلام فی مرسلة یونس حین سئل عن امرئة انقطع عنها الدم فلا تدری اطهرت املا تقوم قائماً وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بیضاء وترفع رجلیها الیمنی فان خرج علی رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبیط لم تطهر وان لم یخرج فقد طهرت تغتسل وتصلی .

بین علیه السلام کیفیة ادخال القطنة ولونها ولامنافات بین تقیید المرسلة واطلاق الصحیحة لان المطلوب هو کشف الحال و هذه القیود اقوی فی الکشف کما ان توصیف القطنـة بالبیضاء لیس الا لکون هذاللون اقوی فی حکایة لون الدم فلو انکشف الحال من دون مراعات هذه القیود بقیت لافائدة لها فلامعنی لاعمالها ولو توقف الکشف علی اعمال بعضها او کلها یجب مراعاتها فلا موضوعیـة لها فی مرحلـة الکشف فلو تمکنت من الاستعلام بغیر ما ذکر فی الروایة یجب علیها اعماله عند توقف الکشف علیه فلا معنی للتمسك باطلاق الصحیحة و نفی القیود

لضعف ما يدل على التقييد .

وقال عليه السلام ايضاً فى رواية شرجيل الكندى اذا سئله عليه السلام عن كيفية معرفة الطامث طهرها تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيده اليمنى فان كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف .

وقال فى موثقة سماعة اذ قال له عليه السلام المرئة ترى الطهر وترى الصفرة اوالشيء فلا تدرى اطهرت ام لا فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رايت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت و الناظر فى هذه الروايات لا يخفى عليه ان المناط فى الطهر والحيض خروج الدم وعدمه ولايجب فى الاستعلام كيفية خاصة بل يصح الاستبراء بعد ماتعلم بقاء الدم و زواله باى وجه اتفق كما انه لا يخفى على الناظر ان وجوب الاستبراء عقلى مقدمى لا عقاب فى تركه بل العقاب مترتب على فعل العبادة مع بقاء الدم وتركها مع زواله اذا فعلت اوتركت من دون استبراء وكان الفعل والترك على خلاف الواقع ولامنافات بين القطنة والكرسف ولا بين رجل اليمنى واليسرى لان المناط استدخال القطنة او الكرسف لاستعلام امر الدم وجوداوعدماً لجواز اختلاف النساء فى كيفية الاستبراء ورفع الرجل وعدم الفرق بين القطنة والكرسف فى حكاية حال الدم فليس هذالنحو من الاختلافات مما يمنع التمسك بالمختلفات و يظهر ان الصفرة والشيء بعد انقطاع ظهورالدم ليسا من دم الحيض لان الامام عليه السلام امر بالاستعلام مع فرض السائل رؤية الصفرة اوالشيء فلوكانا من دم الحيض لما امر بالاستعلام مع وجود احدهما فقوله عليه السلام وان لم يخرج فقد طهرت صريح فى عدم كونها من الحيض وتحقق الطهرمع وجودهما كما ان قوله عليه السلام فى الصحيحة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل ظاهر فى توقف الحيضية على وجود الدم الذى هوالعبيط كما فى مرسلة يونس فمع الصفرة لايكون حيضا ولامشتبها يتوقف ظهور امره الى الاستظهار .

فما فى صحيحة سعيد بن يسار من الدم الرقيق لابد ان يحمل على الرقيق الذى لاينافى رقته الحيضية بمعنى عدم كونه فى غاية السخانة لان حمل الرقيق على الصفرة والحكم بالاستظهار مع الصفرة يوجب التعارض بينها و بين صحيحة محمد بن مسلم لانه قال سئلت اباعبدالله عن المرئة تحيض ثم تطهر وربما رات بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ايام فترى هـذه الصحيحة بعد تفسير الرقيق بالصفرة معارضة مع صحيحة محمد بن مسلم لصراحتها فى خلاف هذه الصحيحة حيث قال فيها وان لم تر شيئاً فلتغتسل وان رات بعد ذلك صفرة فلتوض ولتصل" فامر بالوضوء والصلوة مع رؤية الصفرة بعد الاغتسال و هذه الصحيحة آمرة بالاستظهار مع رؤية الرقيق بعد الاغتسال فلوكان المرادمن الرقيق هوالصفرة تكون الصحيحتان متعارضين والعجب من بعض الاعلام حيث تمسك بصحيحة ابن مسلم للاغتسال مع اشتمالها بما اشتملت عليـه صحيحة سعيدبن يساربعد فرض كون الرقيق هوالصفرة مع فرض كون الرؤية بعدالاغتسال فى كلتا الصحيحتين .

ويدل على ما بينا الروايات الدالة على ان الصفرة بعد ايام العادة استحاضة مع بعد حملها على ايام العادة والاستظهار معاً لعدم الشاهد على الحمل المذكور.

ولامعنى لاستصحاب احكام الحيض فى المقام لان مورده الشك ولاشك بعد الاستبراء لارتفاع الشبهة به بسبب تلطخ ما يستدخل بالدم العبيط وعدمه بل لامعنى للاستصحاب على القول بعدم الفرق بين الصفرة والعبيط لانكشاف الحال بخروج الصفرة مع القطنة واما قاعدة الامكان فقد عرفت عدم تماميتها مع ان ما دل على انحصار العبيط بالسببية للاستظهاروعدم حيضية الصفرة الخارجة بعد ايام العادة يدل على عدم امكان الحيضية شرعاً نعم الصفرة فى ايام العادة حيض ولذا قيدنا الانقطاع فى المعتادة بالعادة العددية بما بعدالعادة واما قبل انقضاء العادة فلايتحقق الانقطاع مع وجود الصفرة بل يتحقق بفقد الصفرة ايضا واما فى غير المعتادة بهذه العادة يتحقق الانقطاع مع وجود الصفرة كما دلت عليه موثقة سماعة .

وكيف كان فان خرجت القطنة نقية من الدم ولو كانت صفرة في المعتادة بالعادة العددية مع الانقطاع قبل العادة ومن الدم الكاشف عن الحيضية في غير المعتادة كالعبيط ولم تطمئن بعود الدم قبل العشرة اغتسلت وصلت فان الاستبراء حينئذ كشف عن طهرها وان اطمئنت بعود الدم قبل العشرة عملت بمقتضى اطمينانها واما الظن ما لم يصل درجة الاطمينان فهو في حكم الشك فلايكفي صرف الرجحان فلوعاد قبل العشرة تجعل العائد مع عدم التجاوز والنقاء المتخلل مع الدم السابق على النقاء حيضاً لما عرفت من كون النقاء الواقع بين الدمين اذا لم يبلغ حد اقل الطهر حيضا وان لم يعد يظهر انها كانت طاهرة فان كانت اغتسلت وصلت وصامت مع العود قضت ما يجب قضائه في زمان الحيض سواء كان اغتسالها و عبادتها لاطمينان عدم العود او للجهل بالوظيفة او للشك بالعود او لعدم المبالات مع اطمينان العود لظهور حيضية جميع الدمين والنقاء وبطلان العبادة واما مع العود فيجب عليها القضاء ان لم تغتسل ولم تتعبد على جميع الفروض فلا فرق بين الصلوة و الصوم و سائر الفرائض وعصت على بعض الفروض وتجرت على الاخر في ترك العبادة .

وان خرجت متلطخة بالدم ولو بمثل رأس الذباب وكان الدم كاشفا عن الحيض كان يكون عبيطاً اوصفرة في ذات العادة العددية اذا كان الانقطاع قبل انقضاء العادة اوعبيطا في غيرها اوفيها مع الانقطاع بعده .

صبرت المبتدئة ولم تغتسل ولم يتعبد حتى تنقى اوتمضى عشرة ايام .

وفي حكم النقاء تغير لون الدم من السواد الى الصفرة اومن الحمرة الى الكدرة لما عرفت سابقا من ان الصفرة مع السواد طهر و ان الصفرة في غير ذات العادة العددية وفي غير عادتها ليس من الحيض .

واما صبر المبتدئة الى النقاء اومضى عشرة ايام مع كشف الدم بحسب اللون عن الحيضية فلان اكثر ايام الحيض كما عرفت هو العشرة فما لم يتجاوز عن العشرة لايجوز الحكم بالنقاء و مع الشك في النقاء يجب عليها تجديد الاستبراء كي تسلم من المحذورين اعني حرمة ترك العبادة مع النقاء ووجوبه مع البقاء وان كان مقتضى

الاستصحاب هو الحكم ببقاء الدم ولايمنع من ترك العبادة احتمال تجاوز الدم عن العشرة لانه مندفع بالاصل وتدل على وجوب الصبر الى عشرة ايام موثقة ابن بكير عن الصادق عليه السلام حيث قال عليه السلام فيها اذا رات المرئة الدم فى اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وقال فى موثقته الاخرى فى الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فيكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى يمضى اكثرما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهوعشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ودلالة هاتين الموثقتين ظاهرة واضحة والمراد من الدم هودم الحيض اعنى ذا الصفة لانـه المتبادر منه فى باب الحيض و فى كلتا الموثقتين دلالة على كونـه دم الحيض ففى الاولى فى اول حيضها وفى الثانية اول ما تحيض وكالمبتدئة فى هذا الحكم التى لم تستقر لها العادة العددية كما ان المبتدئة قد فسرت بالتى لم تستقر لها عادة عددية لدلالة موثقة سماعة المضمرة عليه قال سئلته عن الجاريـة البكر اول ما تحيض تقعد فى الشهر يومين و فى الشهر ثلثة يختلط عليها لايكون طمثها فى الشهر عدة ايام سواء قال عليه السلام فلها ان تجلس وتدع الصلوة مادامت ترى الدم ما لم تجز العشرة فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها .

واخبار الصفات ايضا تدل على وجوب جعل الواجد لصفة الحيض حيضا مادام موجوداً ولم يتجاوز العشرة واما الصفرة فلست اقول بكونها كالواجد للصفة فلاحاجة لى بالتمسك بعدم القول بالفصل لورود الفصل بينهما و عدم الدليل على كونها فى حكمه نعم لواتفق كون الاصفر حيضا فى بعض النسوان لضعف امزجتهن فهوحينئذ كالواجد وحكمه حكمه لان الاحكام تابعة لموضوعاتها فاذاتحققت استتبعت الاحكام.

و يجرى هـذا الحكم اعنى وجوب الصبر الى النقاء اوعشرة ايام فى الناسية للعادة العددية فانها حينئذ تابعة لاقبال الدم وادباره فمادام وجود الدم وعدم التجاوز يجب عليها ترتيب احكام الدم عليه و حكم تبدل لون الدم بالصفرة حكم النقاء الا ان يكون الاصفر فيها محكوما بالحيضية لما مر .

واما ذات العادة العددية فان كانت عادتها عشرة فلاريب فى وجوب الصبر الى

العشرة لانه مقتضى عادتها بل هى اولى فى هذا الحكم لان العادة فى حكم اليقين فوجوب الصبر على هذه ليس كوجوبه على المبتدئة وغيرها ممن ليس لها عادة لان غير المعتادة تصبر لانكشاف الامر والمعتادة بالعشرة لاتحتاج الى الكشف.

وان كانت ذات عادة اقل من عشرة فمع علمها بعدم التجاوز عن العشرة صبرت اليها لكشف الحال واما مع علمها بالتجاوز عنها فلايجب عليها الصبر بعد العادة بل تجعل العادة حيضا وبعدها استحاضة من غيرفرق بين الفاصل بين العادة والعشرة والواقع بعدها ولا يجب عليها الاستظهار ايضا لان الاستظهار عبارة عن طلب ظهور الحال والمفروض انها تعلم بالتجاوز.

و اذا احتملت التجاوز فعليها الاستظهار بترك العبادة الى العشرة لعدم ظهور الحال الا بها فان كانت عادتها تسعة يتعين الاستظهار بيوم و ان كانت ثمانية لابد من يومين وهكذا فما ورد فى الاخبار من الاستظهار بيوم او يومين اوثلثة ايام لابد ان يحمل على ما يتم به العشرة ضرورة ان الاستظهار لايتحقق الابالعشرة فلا تعارض بين الاخبار لان كل واحد منها محمول على ما تتم به العشرة التى يتم امر الاستظهار بها فلا يظهر حال المرئة التى عادتها ستة بالاستظهار بثلثة ايام لاحتمال عدم انقطاع الدم فى التاسع ووجوده فى العاشر فكلمة الاستظهار كافية لبيان المراد من الاخبار مع اختلافها فى ظاهر الحال فلاحاجة الى ذكر الاخبار وتميز صحيحها من السقيم واعمال المرجحات لعدم التعارض بينها لانها ناظرة الى مايتحقق به ظهور الحال كما ان نقل الاقوال وبيان الاصح منها ايضا كذلك فكل من له فطرة سليمة من الوساوس يسهل عليه كشف المراد من الاخبار مع اختلاف ظاهرها واختلاف حالات النسوان فى العادات مع عدم امكان تجاوز دم الحيض عن العشرة وامكان بلوغه اليها فيكفى للاهتداء الى الواقع قول الصادق عليه السلام فى مرسلة عبدالله بن مغيرة اذا كانت ايام المرئة عشرة لم تستظهر فاذا كانت اقل استظهرت ويكفى فى تفسير الاخبار المختلفة صحيحة يونس بن يعقوب اذ قال قلت لابى عبدالله عليه السلام امرئة رات الدم فى حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغى لها ان تصلى قال تنتظر عدتها التى كانت تجلس ثم تستظهر

بعشرة ايام فان رات دماً صبيباً فلتغتسل فی وقت كل صلوة وقوله عليه السلام بعشرة ايام معناه ان الاستظهار يتم امره بعشرة ايام لان الزائد عنها لايكون حيضا و ما لم يتجاوز عنها يحتمل الحيضية فبالعشرة ينكشف امر الدم وليس الاتيان بكلمة الباء استعمالها فی معنى الى لعدم تطرق المجاز فی الحروف كما عرفت فی تضاعيف بياناتنا بل مفاد هذه الكلمة هومطلق الربط الذی يعم مفادات الحروف .

(والحاصل) ان الاستظهار كما عرفت سابقا هوطلب ظهورالحال ولايظهرحال المرئة الابانقطاع الدم قبل العشرة وبعد العادة اوبلوغه اليها فبها يتم امرالاستظهار واختلاف الاخبار ناظر الى اختلاف حالات النسوان .

واما وجوب الاستظهار اواستحبابه اواباحته على اختلاف الاقوال فيظهر مما بينا سابقا .

فامرهذه المرئة بعد العادة وقبل العشرة دائربين المحذورين لوجوب العبادة مع عدم كون الدم حيضا وحرمتها مع كونه اياه والترك اولى من الفعل لامكان الجبران معهبانقضاء وعدم الجبران مع الفعل فلابد لها من الترك الى ان ينكشف الحال بانقطاعه قبل العشرة ومعها فيحكم بالحيضية مجموع الدم وبالتجاوز عنها فتختص العادة بالحيضة كما سيجیء فی بيان حكم التجاوز .

واما استحباب الترك فلامعنى له اصلا للعلم الاجمالی بعدمه لانحصارالوظيفة فیالوجوب والحرمة وتقديمالحرمة علىالوجوب لاستتباعها الترك القابل للجبران و اما الاستحباب فلا دليل عليه واختلاف الاخبار قد عرفت انه ناظر الى اختلاف العادات فالترديد باليوم او اليومين اوثلثة ايام ليس تخيراً بينها بل كل واحد منها وظيفة لذات عادة خاصة كما عرفت سابقا وقدينكشف الامرباليوم اواليومين اوثلثة ايام مع نقصان تمام الدم عن العشرة وقد يتوقف الانكشاف ببلوغ العشرة فلايدل الترديد على الاستحباب و اما الاباحة فلا موجب لتوهمها فی المقام مع دوران الامر بين الوجوب و الحرمة و كون المقام مقام توهم الخطر فی ترك العبادة لا يوجب جواز الاستظهار لان اوامر الاستظهار مستلزمة للنهی عن العبادة فينقلب

التوهم الى اليقين .

واما قوله عليه السلام تحيضى ايام اقرائك وقول ابى عبدالله عليه السلام فى رواية معاوية بن عمار المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلى فيها ولايقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات دمها تثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر و قوله عليه السلام فى رواية ابن ابى يعفور المستحاضة اذامضى ايام قرئها اغتسلت واحتشت وتوضأت وصلت فلاتدل على اباحة الاستظهار لان طرف الخطاب فى قوله عليه السلام تحيضى والمراد من المستحاضة فى قوله عليه السلام هى المتجاوز دمها عن العشرة والتمسك بهذه الاخبار لايتم الابالمنع من تقييدها بمتجاوز الدم فتفيد حينئذ وجوب العبادة بعدالعادة وحرمة تركها بالاستظهار فيقع التعارض بينها وبين ما دل على الاستظهار فيجب على الفقيه اعمال المرجحات بين الطائفتين لكن التأمل التام يرشدالمتأمل الى ان هذه الاخبارناظرة الى متجاوز الدم ولاتعارض تلك الطائفة.

والحاصل ان دوران امرالدم بين الحيض والاستحاضة المستلزم لدوران امر العبادة بين الوجوب و الحرمة يكفى فى بطلان القول بالاستحباب والاباحة لاشتراكهما فى مخالفة الحكم الواقعى الدائرامره بين الوجوب والحرمة فكيف ينقلب الحكم الواقعى الدائر بينهما الى مايخالف كليهما المعلوم احدهما بالاجمال فمن يقوى جانب الفعل يجب عليه الحكم بوجوب العبادة ومن يقوى جانب الترك يجب عليه تحريمها و قد عرفت قوة ترك العبادة لعدم امكان الجبران مع الفعل و امكانه بالقضاء مع الترك .

وظهر مما بيناه ان القول بوجوب التخييرى بين اليوم واليومين والثلثة والعشرة كالقول بالاستحباب والاباحة فى البطلان لما عرفت من ان الاستظهار عبارة عن طلب ظهور الحال فقد يظهر فى يوم وتارة فى يومين واخرى فى ثلاثة ايام واخرى فى العشرة فبعد ظهور الحال فى اليوم الواحد لايجوز ترك العبادة فى يومين وظهور الحال فيهما يمنع من تركها ازيد منهما ومع الاحتياج الى ازيد منهما لايكتفى باليوم واليومين فلا معنى للتخيير بين مفادات الاخبار وعرفت ايضا عدم التعارض

بين الاخبار كى يقال بالتخيير فى اخذ كل واحد منها من باب التسليم والعمل بمفاده عند عدم المرجح دفعاً للتخيير بين الزائد و الناقص فليس المقام مقام الاخذ من باب التسليم لان لكل واحد من الاخبار مورداً مخصوصاً يجب اخذه فى ذلك المورد .

ومن اعجب الامور توهم التعارض بين الاخبار واجراء اصالة البرائة ضرورة ان الاستظهار مما ليس لها بد منه مع دوران امرها بين المحذورين .

وحيث ان ظهور الحال يختلف باختلاف الحالات يحمل كل واحد من الاخبار على حالة خاصة فلايتصور التعارض فى البين .

و كيف كان فان ظهر من الاستظهار انقطاع الدم فى العاشر يدل على ان جميع العشرة حيض و كذا اذ انقطع فى التاسع اوالثامن مثلا فكل ما راته من العادة و بعدها حيض فعليها قضاء مايجب قضائه من العبادات سواء تركت العبادة بعدالعادة فى ايام الاستظهار كما هو وظيفتها اواتت بها لظهور عدم صحتها .

واستشكل بعض الاصحاب رضوان الله عليه فى وجوب القضاء عليها التفاتا الى عدم وجوب الاداء عليها بل حرمتها بناء على وجوب الاستظهار غفل (قدس) عن ان معنى عدم الوجوب والحرمة عدم تنجز الواجب عليها و حرمته اتيان الواجب فى تلك الحال فالحائض يحرم عليها اتيان الواجب حين اتصافها بتلك الصفة القذرة و بعبارة اخرى يحرم عليها امتثال الحكم فى تلك الحالة لانها مانعة عن التنجز و موجبة لحرمة اتيان الواجب الثابت للموضوع المتعلق عليها فلم ينقلب الوجوب فى مرحلة الثبوت الى الحرمة كما انه لم يزل تعلقها عليها وحيث ان الواجب متعلق عليها فى حال الحيض فعدم اتيانها اياه موجب لفواته و بعد تحقق الفوت يجب القضاء وحرمته الاتيان لا تنافى فوات ما تركت كما انها لاتنافى وجوب الواجب فى مرحلة الثبوت و تعلقه عليها فى مرحلة التعلق و استشكاله رضوان الله عليه ناش عن غفلته (قده) عن مراحل الحكم واناطة القضاء بالفوت المنوط بالتعلق.

وتوقف صاحب المدارك قدس سره فى وجوب القضاء عليها بالنسبة الى مافاتها

فى ايام الاستظهار قال فى المدارك (الخامس) ذكر المصنف (ره) تعالى وغيره ان الدم متى انقطع على العاشر تبين كون الجميع حيضا فيجب عليها قضاء صوم العشرة وان كانت قد صامت بعد انقضاء العادة لتبين فساده دون الصلوة و ان تجاوز العشرة تبين ان مازاد عن العادة طهر كله فيجب عليها قضاء ما اخلت به من العبادة فى ذلك الزمان ويجزيها ما اتت به من الصلوة والصيام لتبين كونها طاهراً وعندى فى جميع هذا الاحكام توقف لعدم الظافر بما يدل عليها من النصوص والمستفاد من الاخبار ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة وانه لايجب قضاء ما فاتها فى ايام الاستظهار مطلقا انتهى كلامه زفع مقامه .

ويظهر ما فيماافاده مما بيناه من كون الثبوت على حاله و كفاية الفوت لوجوب القضاء واستناده الى التعلق الباقى حين الحيض فلاحاجة فى وجوب القضاء الى رواية خاصة يدل عليه وقوله والمستفاد من الاخبار الخ فيه ان عدم وجوب القضاء لا يستفاد من الاخبار ولا دلالة لها عليه لعدم التعرض فيها لوجوب القضاء و عدمه ولايستلزم الاستظهار ترك العبادة اداءاً وقضاءاً بل لامعنى لعدم وجوب القضاء بعد قول الامام عليه السلام اقض ما فات كما فات ضرورة ان الترك موجب للفوت بعد الثبوت والتعلق .

واذالم يمكن لها الاستبراء لعمى اوظلمة فعليها الغسل والعبادة لظهور الانقطاع فى النقاء وترك غير الواجب مما يحرم عليها لاحتمال بقاء الدم فامرها دائر بين المحذورين ومع عدم امكان كشف الحال يجب الاحتياط ويجب عليها تجديد الغسل كلما احتمل النقاء وعند اليقين لعدم العلم بتأثير الغسل رفع الحدث قبل اليقين.

و يحتمل الفرق فى ذات العادة وغيرها اذاطابق الانقطاع مع انقضاء العادة لضعف احتمال البقاء حينئذ لان العادة فى حكم اليقين فيحكم لوجوب الغسل والعبادة على المعتادة وعدم الاعتناء باحتمال البقاء .

ولكنى ما اهتديت الى من فرق بينهما ولذا اكتفيت ببيان الاحتمال .

ولوتجاوز الدم عن العشرة فقداستصعب امرهذه المرئة لامتزاج طهرها بحيضها

وتعسر التميز بينهما فيجب عليها عند التجاوز الرجوع الى القوانين الموضوعة فی الشرع المميزة بين الحيض والاستحاضة ولقد عرفت مماسبق ان المرئة اما ان تكون ذات عادة عددية ووقتية اوعادة وقتية فقط اوعددية كذلك وان الدم قديكون متصفا بصفات الحيض و قد لايكون كذلك فينقسم موضوع الاحكام اولا على اقسام ثلثـة ذات العادة المستقرة وذات التميز وفاقدةالعادة والتميز كليهما فيدور امرالموضوع على سنن ثلث وضعها صاحب الشرع الانور .

والعمدة فی بيان الاقسام والسنن مرسلـة يونس التی رواها ثقة الاسلام رضوان الله عليه فی الكافی عن علی بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد سئلوا اباعبدالله عليه السلام عن الحائض والسنة فی وقته فقال عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن فی الحائض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لايدع لاحد مقالا فيه بالراى اما احدى السنن فالحائض التی لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهی فی ذلك تعرف ايامها و مبلغ عددها فان امرئة تقال لها فاطمة بنت ابی جيش استحاضت فاستمر بهـا الدم فاتت امسلمة فسئلت رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها اوقدرحيضها وقال انما هوعرق وامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلی .

قال ابوعبدالله عليه السلام هذه سنة النبی صلى الله عليه وآله فی التی تعرف ايام اقرائها لم تختلط عليها الا ترى انه لم يسئلها كم يوم هی ولـم يقل اذا زادت على كذا يوماً فانت مستحاضة وانما سن لها اياماً معلومة ماكانت من قليل او كثير بعد ان تعرفها و كذلك افتى ابی عليه السلام وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق عابراو ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل و يتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المسعب قال ابوعبدالله عليه السلام هذا تفسيرحديث رسول الله صلى الله عليه وآله وهوموافق له فهذه سنة التی تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا ايامها قلّت او كثرت ولهـا سنة التی قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت و نقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهرفان سنتها غيرذلك .

ايامها حتى لاتعرفها وانما تعرفها بالدم ماكان من قليل الايام و كثيره .

قال واما السنة الثالثة فهى التى ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورات اول ما ادركت فاستمر لها فان سنة هذه غير سنة الاولى و ذلك ان امرئة يقال لها حمنه بنت جحش اتت رسول الله ﷺ فقالت انى استحضت حيضة شديدة فقال لها احتشى كرسفاً قالت انه اشد من انى اثجه ثجاً فقال تلجمى وتحيضى فى كل شهر فى علم الله ذلك وذلك ستة ايام اوسبعة ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلثة وعشرين اواربعة وعشرين واغتسلى للفجر غسلا واخرى الظهر وعجلى العصر واغتسلى غسلا آخر للمغرب وعجلى العشاء واغتسلى غسلا .

قال ابوعبدالله عليه السلام فاراه قد سن فى هذه غيرما سن فى الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامرهاتيك الاترى ان ايامها لوكانت اقل من سبع وكانت خمسا اواقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعاً فيكون قد امرها بترك الصلوة اياماً وهى مستحاضة غيرحائض و كذلك لوكان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشراً او اكثر لم يأمرها بالصلوة وهى حائض ثم مما يزيد هذا بياناً قوله عليه السلام لها تحيضى وليس يكون التحيض الا للمرئة التى تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الاتراه لم يقل لها اياماً معلومة تحيضى ايام حيضك .

ومما يبين هذا قوله لها فى علم الله لانه قدكان لها وان كانت الاشياء كلها فى علم الله تعالى فهذا بين واضح ان هذه لم تكن لها ايام قبل ذلك قط و هذه سنة التى استمربها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصيرلها اياماً معلومة فتنقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لاتكاد تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهى على ايامها و خلقها الذى جرت عليه ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت و تأخرت وتغير عليها الدم الواناً فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمربها الدم اشهراً فعلت فى كل شهر كما قال لها

وذلك ان فاطمة بنت ابي جيش اتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت اني استحاض ولااطهر فقال النبي صلى الله عليه وآله ليس ذلك بحيض انما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وكانت تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها وكانت صفرة تعلوالماء .

فقال ابوعبدالله عليه السلام اما تسمع رسول الله صلى الله عليه وآله امرهذه بغيرما امر به تلك الاتراه لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولاوقتها الاتسمعها تقول اني استحاض فلااطهر وكان ابي يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل من هذا يكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره و ذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولوكانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود اوغير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم و كثيره ايام الحيض حيض كله اذاكانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت حينئذ الى النظر الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولاارى النبي صلى الله عليه وآله قال اجلسي كذا و كذا يوما فمازاد فانت مستحاضة كما لم تؤمر الاولى بذلك و كذلك ابي عليه السلام افتى في مثل هذا وذاك ان امرئة من اهالينا استحاضت فسئلت ابي عليه السلام عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة و اذا رايت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي .

قال ابوعبدالله عليه السلام وارى جواب ابي عليه السلام هيهنا غيرجوابه في المستحاضة الاولى الا ترى انه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عددالايام وقال هيهنا اذا رات الدم البحراني فلتدع الصلوة فامرها هنا ان تنظرالى الدم اذا اقبل وادبر وتغير وقوله البحراني شبه معنى قول النبي صلى الله عليه وآله ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه ابي عليه السلام بحرانيا لكثرته ولونه فهذه سنة النبي صلى الله عليه وآله في التي اختلط عليها

فان انقطع الدم فى اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلى فلاتزال كذلك حتى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى فان انقطع الدم لوقته فى الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان اوثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتاً وخلقاً معلوماً معروفاً تعمل عليه وتدع ماسواه وتكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقرائها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله ﷺ للتى تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول دعى الصلوة ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعداً واذا اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لاتقف منها على حد ولامن الدم على لون علمت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله ﷺ اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوت واذا ادبرت فاغتسلى و لقوله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابى عليه السلام اذا رايت الدم البحرانى فان لم يكن الامر كذلك و لكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارّة و كان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لانها قصّتها كقصة حمنة حين قالت انى اثجّه ثجاً تمت الرواية .

و هى صريحة فى ان امر الحائض التى استمر بها الدم يدور على سنن ثلث و حالاتها التى تستتبع الاحكام منحصرة فى الثلثة لانها اما ان تكون ذات عادة مستقرة حين استمرار الدم املا والثانى اما ان تكون ذات تميز ام لا وذات العادة وان كانت ذات تميز فى بعض الاحيان لكن التميز لااثر له مع العادة ولذا انحصرت الحالات فى الثلثة .

لايتصور لها حالة رابعة ضرورة ان المرئة لا تخلوا من العادة وعدمها و التى ليست لها عادة لايخلو من التميز وعدمه فالفاقدة للعادة والتميز موضوع واحد لاينظر فى خصوصياته فالدم امره دائر بين دم ذات العادة و غيره والثانى اما مميز اولا والثالث اعنى ما لا عادة لصاحبته ولا تميز له لا تعدد فيه لاستواء افراده فى الحكم .

وکشف الحال ان الدم المستمر حیث انه اشتبه امره بین الاستحاضة والحیض وانحصر الکاشف عن حیضیة فی العادة والتمیز حکم صلی الله علیه وآله بجعل ایام العادة حیضاً اولا لتقدمها علی التمیز و مع فقدها حکم بحیضیة ذی التمیز و مع فقده ایضاً من سنة قریبة بالمقام المتوسطة بین القلیل والکثیر من مدتی الحیض وهذا الدم ای الفاقد من الکاشف لیس له تعدد موجب لتعدد حکمه لاستواء افراده فی فقد الکاشف فلافرق بین من لم تر دما قط وبین من لم تستقر لها عادة بعد لاستوائهما فی فقد ما یکشف عن حیضیة ولذا قال علیه السلام فی آخر الروایـة فان لم یکن الامر کذلك ولکن الدم اطبق علیها فلم تزل الاستحاضة فی اثره و کان الدم علی لون واحد و حالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها کقصة حمنة حین قالت انی اثجّه ثجّا فالمناط فی اختلاف السنة هو تحقق العادة او التمیز مع فقدها اوفقدهما معا فالمبتدئة التی لم ترالدم قط ومن لم تستقر لها عادة کلتاهما من القسم الثالث ولهما حکم واحد الا ان یکون بینهما اختلاف من حیث اشتمال الدم علی التمیز وعدمه فالاول تدخل فی القسم الثانی فمع فقد التمیز ترجعان الی الروایات من دون فرق بینهما الا ان المبتدئة التی لها اهل ترجع الی عادة اهلها فهی منزلة منزلـة من لها عادة فکان الشارع جعل عادة اهلها کاشفة عن صیرورة عادتها کعادتهن لقرب طباع الاهل الی طبعها فی داخلة فی ذوات العادة .

وتدل علی هذا التنزیل مضمرة سماعة قال سئلته عن جاریة حاضت اول حیضها فدام دمها ثلثة اشهر وهی لاتعرف ایام اقرائها مثل اقراء نسائها فان کن نسائها مختلفات فاکثر جلوسها عشرة واقلها ثلثة وهذه المضمرة وان وردت مورد المبتدئة بالمعنی الاخص الا ان اشتراك من لم تستقر لهـا عادة معها فی الحکم کما عرفت یقتضی رجوعها الی عادة اهلها کالمبتدئة بالمعنی الاخص روی زرارة و محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام انـه قال یجب علی المستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدی باقرائها ثم تستظهر علی ذلك بیوم .

والمراد من المستحاضة من لم تکن لها عادة ولاتمیز لوضوح حکم العادة والتمیز

فالتى ترجع الى الروايات هى التى لاتكون لها عادة نفسها فعلا ولاعادة اهلها ولاتميز لدمها وهذه الفاقدة للعادة والتميز موضوع واحد سواء كانت مبتدئة لم تر الدم اوراتها ولم تستقرلها عادة اواستقرت لها فنسيت واضطرب امرها لان مناط الرجوع الى الروايات فقد ان العادة و التميز الا ان العادة على قسمين تحقيقى و تنزيلى فالتحقيقى مقدم على التميز و التنزيلى مؤخر عنه لاناطة التنزيل على فقد التميز .

فتبين انحصار اقسام المستحاضة على اقسام ثلثة لان التقسيم لاجل اختلاف الاحكام بالنسبة الى الاقسام ففى صورة وحدة الحكم لا ينظر الى الاختلاف الغير الموجب لاختلاف الحكم ولايحكم بالتعدد .

و اماالناسية للعادة فلاترجع الى الاقارب بل ترجع الى الروايات بعد فقدان التميز للدم .

ولافرق فى رجوع ذات العادة اليها بين ان يكون العادة حاصلة من التميز و بين ان تكون من العادة المتعارفة وقد تقدم تقديم العادة على التميز مطلقا فذات العادة ترجع اليها مطلقا .

واماالمبتدئة والمضطربة اى التى لم تستقرلها عادة فيرجعان الى التميز كالناسية و مع فقد التميز ترجعان الى الاقارب فعادة الاقارب عادة لها و مع فقد الاقارب اواختلافها ترجعان الى الروايات .

ويشترط فى تنزيل عادة الاقارب بمنزلة عادة المستحاضة اتفاقهن فى العادة فمع اختلافهن فيها ليس لها الرجوع الى عادتهن لعدم امكان الرجوع الى الجميع وعدم دليل الى الرجوع الى البعض ولافرق فى الاختلاف المانع عن الرجوع بين اتفاق اكثر اهلها و اختلاف الاقل وبين مساواتهن فى الاختلاف لتحقق الاختلاف فى الصورتين و لقوله عليه السلام فى مضمرة سماعة فان كن نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة .

ويظهر من رواية زرارة ومحمد بن مسلم اذ قال عليه السلام يجب على المستحاضة ان

ومثل هذه الرواية والمضمرة رواية ابى بصير عن الدلالة على التنزيل لانه روى عن ابى عبدالله عليه السلام النفساء اذاكانت لاتعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها اواختها اوخالتها واستظهرت بثلثى ذلك ضرورة وجوب رجوع النفساء حين الاشتباه الى عادة حيضها فجلوسها مثل ايام اهلها لاجل فقد العادة والتميزولاتنافى بين هذه الروايات وبين المرسلة الحاكمة برجوع المبتدئة الى الروايات لاختلاف موضوعى الروايات و المرسلة بعد التنزيل فالمبتدئة الواجدة للاهل منزلة منزلة ذات العادة الا ان عادتها عدة اهلها .

و قول ابى جعفر عليه السلام ان تنظر بعض نسائها يكشف عما بينا من قرب طبعها مع طباع الاهل الموجب للتنزيل فاكتفائه عليه السلام بالبعض لكفايتها للتنزيل اقتضائها له فالاختلاف مانع عنه ولاحاجة الى العلم بعدم المانع .

وظهرمما بينا ان الروايات الحاكمة على التنزيل ليست مقيدة لاطلاق المرسلة لان التنزيل يجعلها ذات عادة و التى يرجع الى الروايات غير ذات العادة فالعادة على قسمين تحقيقى و تنزيلى والاختلاف بالتحقيق والتنزيل لا يوجب الاختلاف فى حقيقة الشىء .

فظهر ما فيما افاده شيخنا الانصارى رضوان الله عليه من تقييد المبتدئة بمن تعذر عليه الرجوع الى الاهل لان الواجدة للاهل معتادة تنزيلا بعادتها .

نعم فرق واضح بين العادتين فى التقدم على التميز والتأخرعنه لان الحقيقى مقدم عليه بخلاف التنزيلى لان التنزيل وقع مع فقد التميز .

فالمناسب لتحرير المبحث ان يقال المرئة التى استمر لها الدم اما ذات عادة املا والثانية اما ان يكون لدمها تميزيمكن جعله حيضا املا والثانية اى التى ليس لها عادة ولاتميز لدمها اما منزلة منزلة الاقارب املا فالمعتادة تاخذ عادتها وتجعلها حيضا والباقى استحاضة و ذات التميز تجعل ما بصفة الحيض شرائطه حيضا و غيره استحاضة والفاقدة للعادة والتميز المنزلة منزلة الاقارب حكمها حكم المعتادة الاان هذه العادة مؤخرة عن التميز

تنظر بعض نسائها فتقتدى باقرانها .

و من رواية ابى بصير اذ قال عليه جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها على الترديد ان اختلاف عادة الاهل مانع من الرجوع والتنزيل لان الاتفاق شرط فحينئذ يكفى فى الرجوع عدم العلم بالمانع ولا يجب العلم بالاتفاق ففى جعل الاتفاق شرطا مسامحة والمقصود مانعية الاختلاف والمانع يدفع بالاصل فى صورة الشك ولايجب عليها الفحص لصدق الرجوع الى الاهل اذا رجعت الى بعض اهلها وهل يشترط اتحاد البلد الظاهر لا لاطلاق الاخبار و كفاية القرب فى النسب .

ولافرق بين النسب من جانب الاب وبينه من جانب الام لصدق النسب على كليهما والاخبار مطلقة واطلاق النساء على طرفى النسبة على حد سواء و ذكر الاخت والخالة فى رواية ابى بصير يرشدنا الى عدم الفرق بين الاقربا من الطرفين والطبيعة مسرية من الطرفين .

ولا فرق ايضاً بين الاحياء والاموات لصدق الاقارب على الاموات كصدقها على الاحياء .

واما التساوى اوالتقارب فى السن فلا يبعد اعتباره فى الرجوع لما ورد من تفات ايام الحيض قلة و كثرة بتفاوت السن كذلك كرواية يونس المرسلة المتقدمة.

وحيث ان الفرق بين الاقل والا كثر سبعة ايام والانتقال من الا كثر الى الاقل يكون بكبر السن فيختلف حال المرجع فى الانتقال باختلاف كونها قرشية اوغيرها لتحقق تمام الانتقال فى الاولى فى احدى وخمسين سنة و فى الثانية فى احدى و اربعين سنة اذا راتا الدم فى اول البلوغ فلابد من مراعات هذالاختلاف و تطبيق سن من ترجع حين الرجوع مع سن المرجع مع ملاحظة اختلاف القرشية وغيرها فان كان من يجب عليها الرجوع من غير القرشية والمرجع منها كاللام والخالة يجب مراعات تفاوت القرشية وعدمها فى الرجوع فان انتقال العشرة الى الثلثة اذا كان بالتدريج يتفق نقص كل يوم فيمايقرب من ست سنين من غير القرشية وفيما يزيد من سبع سنين فى القرشية هذا اذا كان ا كثر الحيض عشرة ايام واما اذا كان

تسعة ايام اوثمانية او اقل منهما فبهذالحساب تجب المراعات وقد يكون المراجعة والمرجع مختلفتين فى قوة المزاج و ضعفه بحيث يعم اختلافهما مع فرض ظهور حيض المراجعة فيوجب الاختلاف فى اكثر الحيض فقد يكون اكثر الحيض فى الاولى العشرة وفى الثانية اقل بيوم اويومين اوثلثة وقد يكون بالعكس وقديكون الاكثرفيهما اقل من العشرة مع اختلاف فيهما فمرعات هذه الاختلافات من اصعب الامورو قديكونان مختلفتين فى بدو رؤية الحيض لان بعض النساء تحض فى كمال تسع سنين وبعضهن لايحضن فى ذلك الوقت بل يحضن فى اكثرمن ذلك ومراعات هذه الاختلافات قد تتسعر بل قد تتعذر وحينئذ يكون المرئة فاقدة للاقارب حكما فترجع الى الروايات .

وذهب بعض الاعلام الى وجوب رجوع فاقدة الاقارب ومن بحكمها الى الاقران وقيد بعض البعض الاقران باهل البلد وليس فى الاخبار ما يدل على هذا الحكم ومستند البعض وجوه اعتبارية كما حكى الانصارى رضوان الله عليه مثل غلبة لحوق المرئة فى الطبع باقرانها كما يشهد به مرسلة يونس القصيرة انها كلما كبر سنها قل حيضها الى ان يرتفع .

وتعميم نسائها فى مضمرة سماعة وقرائة اقرائها فى موثقة زرارة اقرانها بالنون ولايخفى على المتأمل ضعف الكل .

اما الاول فلان الغلبة بعد فرض تحققها ليست من الادلة لعدم الملازمة بينها و بين الواقع بل هى صالحة لتنزيل الشارع صلى الله عليه وآله اياها منزلة الدليل فما لم يرد منه صلى الله عليه وآله لم يحكم به واما الاستشهاد بما فى المرسلة ففى غاية الغرابة لان ايجاب الكبر تقليل الحيض يختلف باختلاف اشخاص النسوان كما عرفت سابقا .

واما الثانى فاضعف من الاول لان التقارب فى السن لايصحح الاضافة .

والثالث اوهن من الاولين لان النظر الى بعض النساء اى نساء المرئة لايترتب عليه الاقتداء بالاقران.

والحاصل ان اجراء حكم شخص اواشخاص على الاخر مخالف للاصل ويحتاج

وان لم تكن لها ایام قبل ذلك واستحاضت اول مـا رات فوقتها سبع و طهرها ثلث وعشرون وقوله عليه السلام ايضاً فی آخر المرسلة فان لم یكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم یزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد و حالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لانها قصتها كقصة حمنة حين قالت انی اثجه ثجاً.

فترى صراحتها فی بیان الوظیفة وفی كونها الست والاربع والعشرین اوالسبع والثلث والعشرين .

ومنها موثقة عبدالله بن بكير عن ابی‌عبدالله عليه السلام قال المرئة اذا رئت الدم فی اول حیضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلی عشرین یوماً فان استمر بهاالدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثةایام وصلت سبعة وعشرین یوماً.

و منها مقطوعته قال فی الجاریة اول ما تحیض یدفع علیها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلی حتی یمضی اكثرما یكون من الحیض فاذا مضی ذلك وهو عشرة ایام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلی بقیـة شهرها ثم تترك الصلوة فی المرة الثانیة اقل ما تترك المرئة الصلوة و تجلس اقل مایكون من الطمث وهوثلثة ایام فان دام علیها الحیض صلت فی وقت الصلوة التی صلت وجعلت وقت طهرها اكثرما یكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما یكون من الحیض .

ومنها مضمرة سماعة قال سئلته عن جاریة حاضت اول حیضها فدام دمها ثلثة اشهر و هی لا تعرف ایام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كانت نسائهـا مختلفات فاكثرجلوسها عشرة واقله ثلثة ایام .

وروایـة حسن بن علی بن زیاد الخزاز عن ابی‌الحسن عليه السلام قال سئلته عن المستحاضة كیف تصنع اذا رات الدم اذا رات الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحیض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بین الصلوتین .

وهذه الروایات هی التی مظنة لبیان وظیفة الفاقدة للعادة والتمیز والاهل . اما المقطوعة فلاحجیة فیها اصلا لانها من اقتراحاته او اجتهاداته التی لیس

الى دليل يطمئن به النفس وهذه الوجوه لايوجب الاطمينان وهذا هو السر فى اهمال الاساطين ذكر هذه المرتبة .

وحيث ان هذا الحكم فى حيز المنع لعدم دليل يدل عليه لايبقى مورد لتحقيق معنى الاقران الذى هو موضوع لهذا الحكم لكن المثبتين للحكم يلزمهم بيان الموضوع و نحن نعلن معناه على مبناهـم فنقول ان القرن عبارة عن طرف الرأس فطرفاه قرنان وفى مفهومه اخذت الموازنة مع شيء آخر كما هى ظاهرة فى لفظ القرين والمقرون والمقارنة ولذا قد يكنى به عن الرفيق كقوله تعالى كان لى قرين وقد يكنى به عن التساوى بين الشيئين او الاشياء فيجمع بالاقران والتساوى لابد ان يكون فى امر من الامور فقد يكون فى الشجاعة او السخاوة ولذا قال امير المؤمنين عليه السلام فقد قعد به الضعف عن قتال الاقران و مناظلة الشجعان و قد يكون التساوى فى السن كما فى المقام فالمراد بالاقران هى النساء المتساويات فى السن مع المرئة التى ترجع اليهن لان للسن تأثيراً فى قلة عدد ايام الحيض و كثرته ولكن هذا التأثير لايصح الاستناد اليه الا بعد احراز قرب المزاج وهو لايوجد فى غير الاقربا ولذا لم ينزل الشارع عادة الاقران مقام عادة القرين ونزل عادة الاقرباء منزلة عادة القريب وعلى القول بالرجوع الى عادة الاقران فيلاحظ التساوى فى السن لا التساوى فى امر آخر .

ثم ان التنزيل المذكور انما هو فى العادة العددية لا الوقتية لظهور الاختلاف فى اوقات التحيض فى الاقارب فتلخص مما مر ان فاقدة الاقارب ومن بحكمها من المبتدئة والمضطربة كالناسية للعدد فى الرجوع الى الروايات الواردة لبيان وظيفة المستحاضة الفاقدة للعادة والتميز .

فمنها مرسلة يونس المتقدم ذكرها المشتملة على قول رسول الله صلى الله عليه وآله فى جواب حمنة بنت جحش تلجمى وتحيضى فى كل شهر فى علـم الله تعالى ستة ايام اوسبعة ثم اغتسلى الخ ـ وقول مولانا الصادق عليه السلام بعد ذلك وهذه سنة التى استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقول الصادق عليه السلام

لاحد التمسك بها فى حكم من الاحكام لانه لم يسندها الى المعصوم مع كونه من الفطحية العادل من الحق الى الباطل والقاطع حبله عن حبل الامام المعصوم وليت شعرى كيف يمكن التمسك بقول من لايبالى فى اصول مذهبه ام كيف تطمئن النفس وترضى عن اخذ احكامها الدينية عن مثل هذا المنحرف عن الطريقة القويمة والجادة المستقيمة على ان هذا المنحرف لايرى باساً بجعل الرواية على طبق معتقده ووفق اجتهاده ونسبتها الى المعصوم لنصرة معتقده وقضية معروفه فى مبحث لزوم المحلل وعدمه فى كتاب الطلاق فانه راى عدم لزوم المحلل وروى رواية اسندها الى زرارة تارة والى رفاعة اخرى مع انه لم يسمع شيئاً كما اعترف به فراجع كتابى الكافى والتهذيب و كتاب شرح الروضة وغيرها رضوان الله على مصنفيهم ومن كان هذا حاله فلايبعد منه اجتهاده و اعتقاده هذا المعتقد ثم جعله رواية على طبقه نصرة لمعتقدة ولست اعتقد قطعا صدور هذا الجعل منـه فى المقام لكن الاحتمال قائم ولما وصل الينا من صنفه فى غير هذا المقام فلاتطمئن النفس بموثقته ايضاً لقيام الاحتمال المقدم ذكره مع ان الفطحية كافية للاعراض عما تفرد به واما موثقة سماعة ورواية الخزاز فليس فيهما ما ينافى المرسلة فان كون اكثرا لحيض عشرة واقلـه ثلثة لايوجب التحيض بالعددين فى الشهرين ولا باحدهما فى الشهرين والشهور عند الاستمرار بل ظاهر هذا الكلام هو الجمع بين الاقل والاكثر بتقليل الاكثر و تكثير الاقل فينطبق بالست والسبع فان اضفت ثلثة على الاقل يكون ستا وان نقصت عن الاكثر ثلثة يصير سبعاً نعم فى قوله عليه السلام فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام اشعار الى ارشاد المرئة بالنظر الى حالها من حيث ضعف المزاج وقوته فلو احست من مزاجها الضعف فى الغاية فوظيفتها الثلثة وان احست نهاية القوة فوظيفتها العشرة و حيث ان احساس المرئة غاية الضعف و نهاية القوة فى غاية الندرة فيرجع امرها الى التوسط بين القوة والضعف المنطبق على السبع والست بل دقيق النظر يرشدنا الى ان هذه العبارة مفادها الاخذ بالمتوسط لان ذكر الط.فين مع عدم دليل على احدهما يوجب تقريبهما الى الوسط .

والحاصل ان فى رواية الخزاز عبر المعصوم بقلة الحيض و كثرته وفى موثقة سماعة عبر بقلة الجلوس و كثرته فهما وان كانتا متقاربتين فى المفوم الا ان التعبير بالجلوس فيه ايماء الى ان المرئة قديتفق بها احراز القوة والضعف فعليها تبعية ما احرز من احد الامرين واما التعبير بالقلة والكثرة بالنسبة الى الحيض اظهر فى سوقها الى الوسط ومن امعن النظر فى الروايتين يصدق ما بينا .

فان تاملت حق التأمل فى جواب الامام عليه السلام فى هاتين الروايتين مع كون السئوال عن وظيفة فاقدة العادة والتميز ايقنت ان مقصود الامام من هذا الجواب ارشادها الى المتوسط بين القليل و الكثير لان السائل لم يسئل عن اقصى الحيض وادناه فتناسب الجواب مع السئوال لايتحقق الاعلى ما بينا .

و بهذا البيان يتضح ان جواب الصادق فيهما موافق لجواب الرسول صلى الله عليه وآله وجوابه عليه السلام فى المرسلة فلامنافات بينهما وبينها .

وان كنت ممن يمنعك ضعف هاتين الروايتين اواجمالهما من العمل بهما فالمرسلة كافية للكشف عن هذا الحكم لما عرفت من صراحة دلالة موارد منها على المطلوب ولايمنع ارسالها عن العمل بها لان الارسال عن غير واحد من الاصحاب فيخرج النفس عن الاضطراب و يونس المرسل كابن ابى عمير الذى عد مراسيله فى عداد المسانيد بل افضل منه على ان اباداود والترمدى من العامة رويا مثل هذه المرسلة عن حمنة بنت جحش انها قالت كنت استحاض فقلت يارسول الله انى استحاض حيضة شديدة فما ذا تامرنى فقال صلى الله عليه وآله اثقب لك الكرسف فانه يذهب الدم قلت انى اثجه قال صلى الله عليه وآله انما هى ركضة من الشيطان تحيضى ستة اوسبعة ايام ثم اغتسلى فاذا رايت انك قد استيقنت فصلى اربعا وعشرين ليلة اوثلثا وعشرين ليلة و ايامها وصومى فان ذلك يجزيك نقل فى المعتبر ونقل العلامة فى التذكرة ايضاً هذه الرواية مع اختلاف فى بعض الالفاظ لايخل بالمفاد و ورودها فى طرق العامة سيما مع اتفاقها فى بعض الالفاظ ووحدة الرواية عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اعنى حمنة يوجب رفع الشكوك والمناقشات فى ارسال المرسلة بل يرفع الاضطراب الحاصل من حكاية

الرويات طرا نظراً الى استصحاب الحيض بعد تحققه لما عرفت من عدم جواز طرح المرسلة بعد الوثوق بصدورها عن المعصوم ورواية العامة مفادها عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعدم مقاومة ما يخالفها للمعارضة وعدم استلزام المعارضة للطرح مع فرض تحققها لوجود المرجحات للمرسلة على ان استصحاب الحيض لايقدم على اصالة عدم زيادة الحيض عن الثلثة لان التعلق باق فى حال الحيض و انما منع من التنجز الحيض ثلثة ايام لعدم نقصانه عن الثلثة واما بعد الثلثة فهو باق على ماكان عليه لوجود المقتضى له اعنى التعلق و عدم ثبوت المانع ازيد من الثلثة مع ان المورد ليس من موارد استصحاب الحيض لان مورده الشك فى بقاء حيضية الدم بعد الثلثة مع ثبوت حيضتها وهـذا المعنى لايتصور الافيمن كانت لها عادة وقتية غير منسية بالنسبة الى اول الحيض .

واما قاعدة الامكان فقد عرفت مافيها فى اوايل المبحث واما اطلاق قوله عليه السلام ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى فلايمكن تطبيقه على المورد ايضاً لعدم ثبوت الحيضية للدم المستمر وكذا قولـه عليه السلام فى ذيل مرسلة يونس القصيرة المذكورة فى اقل الحيض لظهورها فى المعتادة و اضطراب متن المرسلة كما بينا فى محله .

وكذا لا اعتبار بما قيل فى المقام بحيضية عشرة بعد كل عشرة لاقل الطهر وعدم مراعاة ما دل على ان الحيض فى كل شهر مرة لان التحديد لاقل الطهر واكثر الحيض بالعشرة لبيان عدم نقصان الاول وعدم تجاوز الثانى عن هذا العدد فهو يمنع من جعل اقل الطهر بين الحيضين انقص من العشرة و جعل الحيض اكثر منها ولادلالة فيه على جعل المعيار عند الاشتباه العشرة بالنسبة الى اقل الطهر واكثر الحيض لان المقام لايقتضى ذلك .

ولامعنى للرجوع الى روايتى ابى بصير ويونس بن يعقوب المتقدمتين الدالتين على ترك الصلاة والصوم كلما رات الدم و لجعل الصلاة والصوم كلما رات الطهر الى ان تستقرلها عادة اذ قد لايتخلل الطهر بين ايام الدم فلا يبقى مورد لاجراء

ابيجعفر بن بابويه عن شيخه ابن الوليد رضوان الله عليهما من عدم الاعتماد على ما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس مع ان النجاشي وثقه كمال التوثيق واذا نظرت فى متنها ايقنت انها صدرت من المعصوم .

والحاصل ان المرسلة واجدة لشرائط الحجية فيجب العمل بمفادها .

فظهر مما اسلفناه امور منها بطلان القول بالتخير بين السبعة فى كل شهر و بين العشرة فى شهر والثلثة فى آخر لعدم دليل يدل عليه و كذا التخير بين الست اوالسبع و بين العشرة والثلثة.

ومنها بطلان القول بالتحيض فى كل شهر بثلثة ايام والالتزام بالعبادة فى بقية الشهر تضعيفا للمرسلة وموثقة ابن بكير و عملا باصالة لزوم العبادة كما استوجهه المحقق فى المعتبر فانه قدس سره بعد حكمه فى ذلك الكتاب بسبعة ايام تارة والستة والسبعة اخرى وضعف الروايتين بعد الاستدلال بهما وتمسك بغلبة عادة النساء فى الستة والسبعة بقوله لما كان الغالب فى عادة النساء الستة والسبعة قضينا بالغالب قال والوجه عندى ان تتحيض كل واحدة منهما ثلثة ايام لانه اليقين فى الحيض وتصلى وتصوم بقية الشهر استظهاراً وعملا بالاصل فى لزوم العبادة انتهى واشار بقوله كل واحدة منهما الى المبتدئة والمضطربة .

وظاهر كلامه فى المعتبر فى غاية الاضطراب والاختلاف الا ان دقيق النظر يرشدنا الى ان استدلاله (قده) بالرواية للقائلين بالسبعة والستة و حيث ان الرواية ضعيفة عنده ضعفها وتمسك بغلبة عادات النساء وحيث ان اصالة لزوم العبادة المستندة الى اصالة عدم زيادة الحيض عن الثلثة ارجح عنده عن غلبة العادة لعدم اعتبار الظن الحاصل عنها قدمها على الغلبة وحكم بكون الوجه تحيضهما بثلاثة ايام ومع ذلك لايرتفع الاختلاف عن كلامه (قده) و كيف كان فتمسكه (قده) بالاصل ليس فى مورده بعد وجود الدليل الرافع لحكم الاصل اعنى المرسلة لما عرفت من وجود شرائط الحجية فيها .

و منها بطلان القول بجعل الحيض اكثر ما يكون منه اعنى العشرة وطرح

مفادهما على ان هاتين الروايتين دلتا على ان الاخذ بالطهر والحيض الى ثلثين يوماً وبعد الثلثين حكمها حكم المستحاضة .

فلو فرض طرح الروايات الواردة فى المقام فمقتضى القاعدة الاحتياط بترك جميع المحرمات الغير المعارضة بالوجوب لدوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب واما ما دار امره بين الحرمة والوجوب فيستصعب الامر و يقوى الاشكال لعدم ما يميز دم الحيض عن الاستحاضة وعدم مايعين للمرئة وظيفة من الوظائف المذكورة فلابد لها من الاحتياط عند كل صلاة بالغسل والاتيان بالصلاة ترجيحات لجانب وجوبها على حرمتها لكونها عماد الدين وقد ذهب الى هذا الترجيح صاحب الجواهر رضوان الله عليه وترك ماعداها كالصوم ترجيحا لجانب الحرمة ثم قضائه بعد الطهر نصف ما تركت اذا كان عدد الايام زوجا و بزيادة اليوم ثم التنصيف اذا كان فرداً بل قضاء ثلثى ما تركت كذلك لاحتمال كون العشر الاول والثالث حيضا و قد يقتضى الاحتياط قضاء تمام ما تركت كما يظهر بالتأمل ومع ذلك لايمكن لها الاحتراز عن تمام المحرمات ضرورة اتيانها بالصلوة المحرمة عليها فى ايام الحيض و مثل هذه الاحتياطات والتضييقات ممالايخفى على احد منافاته مع الشريعة السهلة والملة السمحة بل يوجب يقين الفقيه بعدم جواز طرح جميع الروايات الواردة فى مقام بيان الوظيفة وحينئذ يدور الامر بين التخير و بين طرح احد الطرفين من الروايات و حيث انا رجحنا المرسلة على ما يخالفها نذهب الى التخير بين الست والسبع الذى هو مدلولها لما خير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيها بينهما بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لحمنة بنت جحش بعد ما قالت انى اثجه ثجا تلجمى وتحيضى فى كل شهر فى علم الله تعالى ستة ايام اوسبعة ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلثة وعشرين اواربعة وعشرين فظاهر هذه المقالة التخير بين الستة والسبعة وقد عرفت فيما سبق ان الوسط بين اقل الحيض اعنى الثلثة و بين اكثره وهو العشرة الست والسبع و كون الترديد من الراوى فى غاية البعد سيما مع تخير ايام الطهر بين الثلثة والعشرين او الاربعة والعشرين والاخذ بين كمال الزيادة و كمال النقصان موافق للاعتبار العقلى .

ولاينافى هذا الكلام اكتفاء مولانا الصادق عليه السلام بذكر الثلثة والعشرين والسبعة فى موارد من هذه المرسلة لوضوح الامر بعد قول رسول الله صلى الله عليه وآله ستة ايام اوسبعة وثلثة وعشرين واربعة وعشرين وليس هذا تخييراً بين فعل الواجب وتركه بالنسبة الى يوم واحد لان التخيير متعلق بالسببين لترك العبادة لا المسبب فكل ما اختارت للسببية ترتب عليه الحكم .

والحاصل ان اختلاف الاخبار اوجب اختلاف الاقوال وتشتت الاراء .

فمن حكم بالتحيض فى كل شهر بالسبعة والتطهر فى الباقى كالفاضل النراقى والسيد فى الرياض والوحيد فى محكى شرح المفاتيح رجح المرسلة الطويلة على غيرها من الروايات وتمسك بقول الامام عليه السلام اقصى وقتها السبع و اقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله عليه السلام فيها فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وقوله عليه السلام فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت انى اثجه ثجاً وحمل ما وقع فيها من قول النبى صلى الله عليه وآله لحمنة تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستا او سبعا على ان الترديد من الراوى مع كون جواز الاخذ بالسبع مما اتفق به الفريقان فيكون جواز التحيض بها قطعيا و بغيرها مشكوكاً فيه فينفى التعبد به بالاصل وقد عرفت ان الترديد ليس من الراوى وان مفاد هذه المقالة هو التخيير و صحة التخيير بين الست والسبع .

ومن حكم بالتحيض فى كل شهر بستة ايام فهوايضاً رجح المرسلة على غيرها من الروايات وحمل الترديد على كونه من الراوى وخص الست بالاخذ اقتصارا على الاقل لكونه هو القدر المتيقن وفيه ان الترديد ليس من الراوى لعدم ما دل على كونه منه و بعد ورود التخيير بين الست والسبع لايبقى مورد للاخذ بالقدر المتيقن لعدم كون السبع مشكوكاً .

و من حكم بالتخيير بين السبعة والثلثة فى كل شهر فليس فى الروايات ما يدل عليه الاان بعض الافاضل بعد ما نسب هذا التخيير الى الجامع قال فلعله للتخير بين المرسلة و موثقتى ابن بكير بناء على دلالتهما بالتحيض على الثلثة بمعونة اصالة

عدم الزيادة و كون الثلثة هو المتيقن و كون السبعة محل الاتفاق على الجواز عند القائلين بذلك .

وقد عرفت حال الموثقتين فيما مر من الضعف والسقوط وحال تخصيص السبعة و ان كانت محلا للاتفاق مع ان المسندة من الموثقتين تدل على العشرة والثلثة فى الدور الاول وساكتة عن الحكم بالنسبة الى الادوار المتعقبة والمقطوعة منهما وان اشملت على بيان حكم ماسوى الدور الاول اعنى الثلثة الا انها ايضا تدل على العشرة والثلثة فيه فمقتضى التخير بين المرسلة والموثقتين هو الحكم بالتحيض بالستة اوالسبعة مخيرة فيهما اخذا بمفاد المرسلة والتحيض بالعشرة والثلثة فى الدور الاول اخذاً بمفاد الموثقتين و بالثلثة فى الادوار المتعقبة عملا بمفاد المقطوعة منهما فهذا القول فى غاية الضعف والسقوط .

ومن حكم بالتخير بين السبعة وبين العشرة فى الشهر الاول والثلثة فى الشهر الثانى كما حكى عن النهاية .

فلعله للجمع بين المرسلة الدالة على ان اقصى دمها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وبين موثقتى ابن بكير بناء على دلالتهما على التحيض بالعشرة فى الشهر الاول والثلثة فى الشهر الثانى .

وفيه ان مفاد المرسلة هو التخير بين الست والسبع فى كل شهر فلا يمكن الجمع بينها وبين الموثقتين لاختلاف مفادها مع مفادهما .

وحكى عن مبسوط الشيخ رضوان الله عليه التخير بين التحيض بالسبعة فى كل شهر وبين التحيض فى الشهر الاول بثلثة ايام وفى الشهر الثانى عشرة ايام والتعليل بان فى ذلك روايتين لاترجيح لاحدهما على الاخرى وهما متقاربتان .

و مراده قدس سره من احدى الروايتين المرسلة الطويلة يقينا لان السبعة لم تذكر فى رواية غيرها واما الرواية الاخرى فقال بعض الافاضل انها رواية سماعة حيث فهم الشيخ منها فى الخلاف على ما حكى عنه فى شرح الروضة التحيض فى الشهر الاول بثلثة و فى الثانى بعشرة و يحتمل ارادة رواية الخزاز بناء على افادة

الترتيب الذكرى للترتيب الواقعى انتهى .

وفيه مواقع للنظر (احدها) تعيين السبعة وترك الستة مع كون مفاد المرسلة التخير بينهما لما عرفت من ان كون الترديد من الراوى فى غاية البعد فتعيين السبعة فى غير محله .

(ثانيها) التسوية بين رواية سماعة و بين مرسلة يونس لما عرفت من كون الارسال عن غير واحد و كون رواية سماعة مضمرة على ان سماعة لا يوازن مع يونس الذى هو من اجلاء اصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام .

(ثالثها) استفادة التحيض فى الشهر الاول بثلثة وفى الشهر الثانى بالعشرة لما عرفت من عدم دلالة الروايتين على ذلك فكون اكثر جلوس المرئة عشرة و اقله ثلثة لا يستلزم التحيض بالاكثر فى شهر وبالاقل فى شهر آخر بل هذه المقالة تقريب للاذهان الى الذهاب الى المتوسط بين الاقل والاكثر لاحتمال كل منهما فى كل شهر فكيف يجعل الاقل وظيفة فى الشهر الاول والاكثر وظيفة فى الشهر الثانى ودلالة الرواية على اخذ المتوسط و ان لم تكن فى غاية الظهور فى بدو النظر الا ان بعد التأمل التام والدقة فى النظر لا يرتاب احد فى ان هذا الكلام فى هذا المورد يكشف عن المتوسط .

واما من حكم بحيضية عشرة وجعل عشرة اخرى طهراً و كذلك كل عشرة بعد عشرة فلاجل قاعدة الامكان و قد عرفت عدم تماميتها مع استلزامها طرح الروايات طرا لعدم ما يدل على هذا الحكم فى رواية .

والقائل بحيضية العشرة فى كل شهر فمستنده رواية يونس الحاكمة بالتحيض بالعشرة فى اول الامر احياناً مع كون الغالب عدم اجتماع الحيضتين فى شهر واحد وقد عرفت اضطرابها .

والقائل بالتحيض فى كل شهر بثلثة فالظاهر انه يطرح الروايات باجمعها لما يرى من عدم كون اسانيدها لقيد ويتمسك بعد ذلك بالاصول كاصالة عدم الزيادة والاستمرار واستصحاب بقاء التكليف بالعبادة واصالة الطهارة مع ان اصالة عدم

الزيادة والاستمرار معارض باصالة بقاء الحيض و كذا اصالة بقاء التكليف معارض باصالة بقاء حكم الحيض الثابت فى الثلثة واصالة الطهارة باصالة بقاء الحدث على ان صحة هذا القول يتوقف على جواز طرح الروايات طراً وقد بينا عدم جواز طرح المرسلة لعدم تكافؤ الموثقتين معها وعدم معارضة روايتى سماعة والخزاز بل مطابقتهما لها لما مر .

(وبالجملة) استجماعها لشرائط الحجية يمنع من طرحها و رفع اليد عن مفادها .

واما القول بجعل العشرة فى الشهر الاول حيضا وجعل الثلثة حيضا فى باقى الشهور فالظاهر ان مستنده مقطوعة ابن بكير وقد بينا عدم جواز التمسك بها سيما مع معارضتها للمرسلة .

والحاصل من طول المبحث وجوب اتباع المرسلة الطويلة والحكم بالتخير بين التحيض بالستة وبينه بالسبعة المستفادة منها لاشتمالها على شرائط الحجية وعدم تكافؤ الموثقتين لابن بكير لكونه فطحيا جاعلا للحديث لنصرة مـا ذهب اليه كما عرفت و عدم معارضة روايتى سماعـة والخزاز ولزوم طرحهما مع فرض المعارضة وترجيح المرسلة عليهما .

وهل تتخير فى وضع ما اختارت من الستة اوالسبعة فيما شاء من الشهر ام يتعين عليها وضعه اول الشهر مقتضى قول النبى صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش تلجمى و تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة اوسبعة ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلثا وعشرين اواربعة وعشرين الخ تقديم مـا اختارت من السبعة اوالستة للحيض بظهور ثم فى التأخير بل الاغتسال لاجل الصوم مستلزم لتقديم الحيض مع قطع النظر عن مفاد ثم فلوقعدت فى اول مارات الدم عشرة ايام لعدم انقطاعه و كون اكثر الحيض عشرة فتجاوز عن العشرة ولم يكن لبعضها تميز و لم يفترق وصف الدم فى العشرة عنـه بعدها تجعل الستة اوالسبعة من العشرة حيضا والزائد عنهما استحاضة وتقضى الصوم عن تمام العشر والصلوة عن الزائد ولوتغير لون الدم فى العشرة وكان الاقوى كافيا

للحيضية بحسب المدة تجعلها اعنى المدة حيضا والاضعف استحاضة و تنتظر بعد العشرة فلو عاد الاقوى فى الشهر الاتى اوبعد تخلل زمان اقل الطهر يكون الاقوى حيضا ثانياً وتحصلت لها العادة العددية مع توافق عددهما وليست ممن ترجع الى الستة او السبعة لحصول العادة لها بالتميز واما مع عدم امكان جعل الاقوى حيضا فلا اثر للقوة والضعيف والقوى فى حكم متحد اللون ووظيفتها التخيير بين الستة والسبعة كما ان وظيفة من رات الاقوى مرتين الرجوع الى العادة المتحصلة ما لم تنس العدد اوالوقت فلونسيت العدد وهى ذاكرة للوقت ترجع الى الستة اوالسبعة فى ذلك الوقت ولونسى الوقت وهى ذاكرة للعدد تتحيض بذلك العدد ثم تغتسل غسلا وتصوم فى باقى الشهر فقعودها ستة ايام اوسبعة وتقديم التحيض فى صورة عدم تحقق العادة وقتاً وعدداً كالمبتدئة بالمعنى الذى تقدم الفاقدة للاهل اوالناسية للعادة وقتا وعدداً .

ومما بيناه يظهر ان التمسك باطلاق الروايات لاثبات التخيير ليس على ما ينبغى لظهور المرسلة التى تعين العمل بها لرجحانها على غيرها فى التقديم .

و اما الاستشكال فى ظهور المرسلة بان تأخير التطهير عن التحيض اوعطفه عليه بثم انما يدل على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه فى الدور الاول وليس فى المرسلة الاوجوب التحيض فى كل شهر سبعة اوستة ويصدق ذلك بتحيضه فى الدور الاول بسبعة من آخر الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلثة وعشرين ثم تحيضها بسبعة ايضاً وهكذا .

والحاصل ان الشهر انما وقع فى المرسلة ظرفا للتحيض فقط لا له وللتطهير ففيه ان وجوب تقديم الحيض فى الدور الاول يستفاد من نفس هذا الكلام لان التقديم فى الدور الاول مع التقديم فى الثانى متلازمان فالحكم باحدهما مستلزم للحكم بالاخر والحكم بالتقديم يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله تلجمى وتحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة اوسبعة ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلثا وعشرين اواربعة وعشرين وهذا الحكم مستلزم لتقديمها الحيض فى الشهر السابق فلوفرض عدم تقديمها الحيض

فى الشهر السابق يجب عليها الجبران كما بينا سابقاً .

واما قوله اى المستشكل والحاصل ان الشهر انما وقع فى المرسلة ظرفاً للتحيض فقط لا له وللتطهر فيه ان الشهر ظرف للحيض والطهر معا وان كان المقصود الاصلى بيان المقدار من التحيض فى الشهر لاستلزام تعيين التحيض تعيين التطهر .

ثم قال اللهم الا ان يدعى تبادر ذلك عرفا او يقال بعد ان الرواية فى مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها سبعة حيضا وثلثاً وعشرين طهراً ان ظاهر الرواية بل صريحها لزوم التوالى فى ايام الطهر فى كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبع اول الشهر او اخره وحيث لا قائل بتعيين الاخر ولا بالتخير بين خصوص الاول والاخر تعين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا تخلو عن قوة مع كونه احوط .

والمراد من التبادر فى كلامه (قدس سره) ليس التبادر المصطلح المعول عليه فى تعيين الحقيقة وتميزها من المجاز بل المراد انفهام تقدم الحيض على الطهر من الرواية .

و اما عدم القائل بالتعيين بالنسبة الى الاخر ولا بالتخير بين خصوص الاول والاخر فلا تاثير له بعد دلالة الرواية .

واما كون التقديم احوط فلا دليل عليه مع قطع النظر عن دلالة الرواية سيما بالنسبة الى الصلوة كما عرفت سابقا لكن التأمل التام يرشدنا الى ان ترك العبادة احوط لانه قابل للجبران بالاتيان قضاءً ولكن فعلها مع كونها محرمة لا جابر له وهذا المقدار يكفى فى الحكم كون الترك الذى من لوازم تقديم الحيض احوط .

ثم ان بعد ما ثبت دلالة الرواية على تقديم الحيض وتأخير الطهر وعدم جواز العكس والتخير بينهما ثبت عدم جواز اعتراض الزوج على الزوجة فى اختيارها تقديم الحيض لان زمان الاختيار منزل منزلة زمان الحيض المعين الغير المشتبه وهذا مما لا اشكال فيه واما على القول بالتخير فهل للزوج الاعتراض عليها فى اختيارها ام لا الاقرب الثانى لان منع الزوج اياها من اختيار وقت من الاوقات ينافى كونها مخيرة فى وقت التحيض والتخير توسعة لها فى تحيضها والمنع تضيق عليها ولان

الاختيار على القول به من الاحكام الشرعية وليس للزوج تغيير الاحكام بسبب الاختيار عنها بعد فرض اعطائـه الشارع اياها لان استحقاق الزوج منعها التحيض فى وقت خاص مستتبع لحرمة التخلف عن منعه لعدم التأثير مع عدم الحرمة و هى حكم تكليفى يحتاج فى ثبوته الى دليل مفقود فى المقام .

ومع فرض دلالة الدليل على الحرمة فلو ارتكبت بجعل ما منعه الزوج حيضا ترتب عليه آثار الحيضية لان الحيضة منوطة باختيارها فلا يؤثر منع الزوج فى الحكم الوضعى ولو فرض تأثيره فى التكليفى وليس لـه امرها بالرجوع عن هذا الاختيار لان اختيارهـا وقتا من الاوقات للحيضية فى حكم تحقق الحيض فى ذلك الوقت فلا معنى لاستدامة التخيير واستصحابه كما انه لامعنى للتمسك بالاطلاق لعدم دليل لفظى مطلق يدل على اختيارها كى يتمسك باطلاقه لما عرفت من دلالة الدليل على التعيين لا التخيير ولو فرض وجوده لايتمسك باطلاقه لانه فى مقام بيان علاج المرئة فى ابتداء الامر فلا ينظر الى دوام التخير.

فتلخص من طول المبحث ان المرئة اذا استمر بها الدم تلاحظ حالها فان كانت ذات عادة عددية ووقتية بجعل العادة وقتا وعدداً حيضا وغيرها طهراً وان كانت ذات عادة وقتية تجعل العادة حيضا وترجع بالنسبة الى العدد الى الروايات فتخير بين الست والسبع و ان كانت لها عادة فى العدد مع اختلاف الوقت تتحيض بذلك العدد فى الوقت الذى تتصف الدم بصفات دم الحيض ومع عدم التميز تجعل الحيض بذلك العدد مقدما على الطهر وان لم تكن لها عادة اصلا تجعل ما بصفة الحيض حيضا ان كان للدم تميز يمكن جعله حيضا وان لم يكن للدم تميز او كان ولم يمكن جعله حيضا ترجع الى الروايات بالنسبة الى العدد الا ان تكون مبتدئة بمعنى كونها غير رائية للدم قبل ذلك اولم تستقر لها عادة واحدة للاهل فترجع الى عادة اهلها ولو كانت لها عادة فنسيت وقتها وعددها ولم يكن لدمها تميز ترجع الى الروايات ايضاً فهى كالمبتدئة الغير الواجدة للاهل والتميز ولو نسيت العدد وكانت ذاكرة للوقت ترجع فى العدد الى الروايات فتجعل حيضها الست اوسبع فى ذلك الوقت

ولو نسيت الوقت وكانت ذاكرة للعدد تجعل الحيض بذلك العدد قبل الطهر .

فالحاصل ان وظائف النساء اللواتى يستمر بهن الدم لايتجاوز عن السنن الثلث من الاخذ بالعادة اوالتميز اوالرجوع الى الروايات ورجوع المبتدئة الى عادة الاهل لاينافى حصر الوظائف فى الثلثة لما عرفت من ان عادة الاهل منزلة منزلة عادتها واما دخول الناسية المعبرعنها بالمتحيرة فلما عرفت مرارا من ان المناط هو وجود الكاشف من العادة والتميز و عدمه فبعد ما لم تكن ذاكرة لعادتها ولم يكن لدمها تميز دخلت فيمن ليس بها عادة ولاتميز فترى مولانا الصادق عليه السلام يقول فى ذيل المرسلة فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضه دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها كقصة حمنة حين قالت انى اثجّه ثجاً فجعل عليه السلام المناط والمعيار وحدة اللون والحالة والثج الذى هوعبارة عن دوام الدم بعد فقد العادة والتميز.

ان قلت اذاكان نسيان العادة كفقدانها فى الرجوع الى الروايات فلم لم ترجع الناسية للعادة الى عادة اهلها كما ترجع المبتدئة الفاقدة .

قلت رجوع شخص الى عادة شخص آخر مخالف للاصل فلايصار اليه ما لم يدل عليه دليل فالفارق دلالة الدليل فى الثانية وعدمها فى الاولى .

فظهر بطلان مـا قيل من الاقوال بالنسبة الى المتحيرة اى الناسية بعددها و وقتها .

منها التخيير بين السبعة اوالثلثة من شهروالعشرة من آخرجمعاً بين مرسلة يونس مع اختيارعدم دلالتها على الستة وبين ما تقدم من موثقى ابن بكيرلما عرفت من عدم دلالتهما على الثلثة من شهر والعشرة من آخر مع ما اسلفناه من حال ابن بكير فمع فرض الدلالـة لا معنى للتخيير بين السبعة او الثلثة والعشرة لعدم تكافوئهما المرسلة وقد مرمراراً ان المرسلة مفادها التخيير بين الستة والسبعة لاتعيين السبعة ووحدة حكم المبتدئة والناسية لايوجب هذاالتخير لماعرفت فى المبتدئة انها مخيرة بين الستة والسبعة .

ومنها القول المذكور مع زيادة لزوم تقديم الثلثة فی الشهر الاول والعشرة.

و منها التخيير بين الستة اوالسبعة و بين الثلثة والعشرة وظهر بطلانه مما تقدم .

و منها ردها الى اجتهادها و رايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها اوعادة نسائها اوما يشبه بلون الحيض ونحوه .

وقد بينا سابقا ان فی قوله عليه السلام فی مضمرة سماعة اكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام اشعار الى ارشاد المرئة بالنظر الى حالها من حيث ضعف المزاج وقوته فان احست غاية الضعف فوظيفتها الثلثة وان احست غاية القوة فوظيفتها العشرة لكن احساسها من حالها غاية الضعف اوالقوة فی غاية الندرة فيرجع امرها الى التوسط بين الامرين .

فلوفرض حصول الاطمينان لها من اجتهادها فلاباس بالذهاب الى هذا القول لان الرجوع الى الروايات بعد الحيرة واليأس من الاطمينان فمع حصول الاطمينان لامانع من العمل به .

ومنها تحيضها بالستة لطرح غير المرسلة و احتمال الترديد فيها من الراوی فيقتصر على الاول كما مر فی المبتدئة وقد عرفت عدم كون الترديد من الراوی.

ومنها تحيضها بثلثة فی الاول وعشرة فی الثانی .

ومنها عكس ذلك وهما مستلزمان لطرح المرسلة و قد عرفتها بانها لايمكن طرحها .

منها الاخذ بالعشرة لقاعدة الامكان مع طرح الروايات الواردة فی المقام و مراعات ما دل على ان الحيض فی كل شهر مرة وقد عرفت حال قاعدة الامكان .

منها طرح الروايات وعدم الالتفات الى ما دل على ان الحيض فی كل شهر مرة واجراء قاعدة الامكان بقدر الامكان وقد عرفت عدم جواز طرح الروايات باجمعها والتمسك بقاعدة الامكان.

ومنها تحيضها كل ما رات الدم وتعبدها كلما رات الطهر الى ان تستقر بها

عادة وليس هذا القول من فروع استمرار الدم ولايتصور له معنى ولايدل عليه روايتا يونس وابى بصير مع انهما تقيدان الحكم بعدم التجاوز عن الشهر ولامساس لقاعدة الامكان لهذا القول .

ومنها وجوب الاحتياط عليها وجمعها بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ويعبر عن هذا بالرد الى اسوء الاحتمالات فعليها على هـذا القول ان تفرض نفسها حائضاً بالنسبة الى ما يحرم على الحائض و تفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة .

ويكفي في بطلان هذا القول استلزامه لطرح الروايات طرا مع استحالة الجمع بين الواجب على المستحاضـة و بين الحرام على الحائض لاجتماعهما في الصلوة والصوم الواجبان على المستحاضة و المحرمان على الحائض على ان هذا القول يستتبع العسر الشديد والحرج الا كيد المنفيين في الشريعة السهلة السمحة .

على ان هذا القول قول بلادليل ولايتصور له مدرك سوى ما قيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان آخر ومع عدم العلم بتعينهما يجب في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك ما يحرم على الحائض لاحتمال كونها في ذلك الزمان حائضاً .

وفيه ان هذه المسئلة ليس من فروع العلم الاجمالي لانها في كل آن مرددة بين حدوث الحيض وعدمه ومرجع العلم بزمان والطهر في زمان الى ان الحيض اما حدث واما يحدث فالشك في الحدوث في جميع الازمنة الى ان يبقى من الزمان بمقدار اقل الحيض فتستيقن بالحدوث وتستصحب الى آخر الوقت والعلم بان الحيض اما حدث واما يحدث لايؤثر اثر الاحتياط فانه عبارة اخرى عن الشك في الحدوث فما لم تتيقن الحدوث يجري استصحاب عدم الحدوث ولا يبقى مورد للاحتياط و بعد التيقن كذلك لان الاحتياط يرتفع حكمه بعد اليقين و ليس منعنا لتأثر العلم الاجمالي لاجل كون الاطراف تدريجياً لانه لا يمنع من تأثير العلم الاجمالي مع الابتلاء بل لان احد طرفي العلم فيما نحن فيه موجود والطرف الاخر معدوم والعلم

بحرمة احد الامرين من الموجود والمعدوم لايوجب الاحتياط لان المعدوم لايتعلق به حكم من الاحكام .

على ان مدرك الاحتياط فى المتحيرة اعنى الناسية للوقت والعدد لو كان هو العلم الاجمالى يقتضى وجوب جعل الحيض فى كل شهر ثلثة ايام فانها لا تعلم اكثر من ذلك كونه من الحيض مع ان القائل بالاحتياط يلزمها لقضاء عشرة بل احد عشر .

قال شيخنا الانصارى رضوان الله عليه بعد نقل الاقوال ونقل القول بالاحتياط آخر الاقوال .

ثم ان هذا القول وان كان بحسب العمل اصوب الاقوال الا انه بحسب الدليل اضعفها لعدم الدليل فيما نحن فيه على وجوب الاحتياط عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالى بالحيض فى زمان والطهر فى زمان وعدم العلم بتعينهما فيجب من باب المقدمة فى كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها فى ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضاً و فيه بعد تسليم جريان باب المقدمة فى الامور التدريجية والوقايع الحادثة شيئاً فشيئاً ان هذا الوجه انما يقتضى وجوب جعل الحيض فى كل شهر ثلثة ايام فلا يقضى بعد انقضاء شهر رمضان ازيد منها مع ان القائل بهذا القول يلزمها بقضاء عشرة بل احد عشر وايضاً فهذا الوجه لا يقتضى منع الزوج فى جميع الزمان اذ كما ان المنع فى زمان الحيض واجب فالتمكين فى زمان الطهر واجب الا ان يقال ان الواجب على الزوج الامتناع من الوطى من باب المقدمة .

و انت خبير بان هذه المسئلة ليست من فروع التدريج فان الحكم يختلف باختلاف الطهر والحيض وقبل اليقين بحدوث الحيض يستصحب الطهر فالمتحيرة اى الناسية للوقت والعدد تستصحب الطهر الى ان يبقى من الشهر ثلثة ايام لعدم امكان كون الحيض اقل من هذا العدد فتتيقن بحدوث الحيض واما اذا كان النسيان بالنسبة الى الوقت فقط وكانت بالنسبة الى العدد ذاكرة تستصحب الطهر الى بقاء مقدار

ذلك العدد فعدم تأثير العلم الاجمالى لاجل ما بينا من كون احد طرفى العلم المعدوم الذى لايتعلق به الحكم لالاجل عدم تأثير العلم الاجمالى فى الامور التدريجية فمثال التدريج هوما علم بحرمة احدى المعاملتين الواقعتين على التدريج فيجب الاجتناب عن كلتا المعاملتين للابتلاء بهما .

ثم قال (قده) و انت اذا تاملت ما سيجىء مما ذكروه فى هذا الضابط من الفروع تعلم ان منشأه ليس ما ذكر من باب المقدمة هذا كله مع ان فيه مضافا الى العسر والحرج ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة البارى مع ندرة القائل به بل فى البيان انه ليس قولا لنا وهو الظاهر من المنتهى حيث نسبه الى الشافعى طرحاً للمرسلة المنقول بها بين الاصحاب كما قيل المتضمنة لشواهد كثيرة على صحته وصدق مضمونه .

فترى ان طرح المرسلة لايجوز عنده بل عند الاصحاب قدس الله اسرارهم وان استلزام طرحها يمنع من الذهاب الى الاحتياط مع كونه بحسب العمل اصوب الاقوال وبعد ثبوت عدم جواز طرحها و وجوب العمل بها فلا مناص من طرح ما يخالفها اوتاويله بما يتحد مفاده معها لوفرض وجود المخالف و قد ظهر مما مر ان مفاد المرسلة هوالتخيير بين الست والسبع فيجب طرح الاقوال حتى الاحتياط الذى اصوب الاقوال عملا .

و بعد طرح القول بالاحتياط لا فائدة فى بيان ما يحصل به الاحتياط الا انه ذكر جماعة من الاصحاب (قدهم) كما حكى عنهم الانصارى رضوان الله عليه تبعاً للعلامة فى كثير من كتبه ان الاحتياط بالنسبة الى المتحيرة يحصل بامور الاول منع الزوج والمالك من الوطى وامتناعهما عنه من باب المقدمة ولولم يجب الامتناع عليهما لم يجب عليها المنع لان منعها يدور بين الوجوب والحرمة لانه مع الحيض واجب ومع الطهر حرام مع مطالبة الزوج والسيد .

وظاهر هذا البيان ثبوت الملازمة بين وجوب منع الزوجة وبين امتناع الزوج والسيد وحيث انها منوطة على وجوب الاحتياط الذى هو احد الاقوال فيمكن وقوع

الاختلاف بين الزوج والزوجة اوبين السيد والامة لامكان الاختلاف فى الاعتقاد بان راى الزوج اجتهاداً اوتقليداً التخيير بين الست والسبع والزوجة العمل بالاحتياط كذلك (وحينئذ) يقع التشاجر بينهما و كل منهما ملزم بمعتقده فللزوج اكراهها وعلى الزوجة منعه فى الزايد على معتقد الزوج وليس على احدهما شىء فى صورة الغلبة على الاخر لانه عمل على طبق معتقده واما مع التطابق فى وجوب الاحتياط يحرم عليه الوطى وعليها المطاوعة ولووطىء اثم ولا كفارة عليه لعدم العلم بوقوع الوطى فى حال الحيض وحرمة الوطى و وجوب الامتناع من باب المقدمة لايوجب ترتب جميع احكام الحرام ولوعلم بوقوع الوطى فى حال الحيض كما لووطئها تمام الشهر فى كل يوم مرة وجبت عليه الكفارة لاول الحيض ووسطه وآخره وعلى القول بجعل النقاء المتخلل اوخصوص المتخلل بين الثلثة الاولى بناء على عدم اعتبار التوالى فيها طهراً وجواز تلفيق الساعات فلا كفارة لعدم العلم بوقوع الوطى فى حال الحيض لاحتمال وقوعه كلا فى زمان الطهر .

على هذا القول الثانى عدم طلاقها مطلقا كما حكى عن المبسوط او طلاقها بما يعلم وقوعه فى حال الطهر كطلاقها فى جزء من يوم ثم فى الجزء الثانى له من الحادى عشر بحيث يكون مدة التلفظ بالطلاق الاول والمدة المتخللة بينه وبين الطلاق الثانى من حيث المجموع عشرة ايام تامة من دون ان يزيد عليها اوينقص عنها لحظة .

وحينئذ يقع احد الطلاقين فى الطهر كما يظهر بالتأمل واما فى صورة الزيادة يحتمل وقوعهما فى الحيضين كما ان فى صورة النقيصة يحتمل وقوعهما فى حيض واحد هذا بعد ثبوت امتناع ازدياد مدة الحيض عن عشرة ايام ولو بلحظة والا فلا يمكن ايقاع الطلاق فى الطهر بايقاعه مرتين بل يتوقف على ثلث مرات بل لايمكن عادة وان امكن عقلا مع ثبوت هذا الامتناع عقلا اوشرعاً لان ضبط اللحظة بحيث لا يزيد ولا ينقص مستحيل بحسب العادة لتحصيل العلم بوقوعه فى الطهر يتوقف على ايقاعه اكثر من مرتين مثل ان يطلق فى اول الشهر والخامس منه والثانى عشر

فيعلم بوقوع احدها فى الطهر لاستحالة حيضية الدم فى الايام الثلثة ضرورة منافات حيضية الجميع فالاول والثانى عشر اذاكانا من ايام الحيض يكونان من الحيضين فالخامس يقع فى الطهر .

هذا كلـه مع عدم العلم بان حيضها فى كل شهرمن الشهور مرة واحدة بان نسيت تمام كيفيات الحيض اما لوقالت انى وان نسيت عددالحيض ووقوعه من الشهر لكنى اتذكروحدة الحيض فى كل شهر فيمكن تحصيل العلم بوقوع الطلاق فى الطهر بايقاعه مرتين كما يظهر بالتأمل .

(الثالث) قال الانصارى رضوان الله عليه ذكر المصنف وغيره انها تعتد من الطلاق بالاشهر ولاتكلف بالصبر من جهة احتمال تباعد الحيض بالصبر الى اليأس او استقامة الحيض للحرج قيل و للنص على اعتبار الاشهر والاقراء و عن المصنف احتمال الحاقها بالمسترابة انتهى .

وفيه ان الحرج يمنع التكليف بالصبر ولايدل على الاعتداد بالاشهر واما النص على اعتبارالسابق من الاشهر والاقراء مورده المسترابة لاالمستحاضة واحتمال الالحاق بها لايكفى فى الحكم بل لامنشأ لهذاالاحتمال و مع فرض التمسك بالنص ينبغى التمسك بالنص الوارد فى المستحاضة التى لاتطهر بانها تعتد بثلثة اشهر.

(الرابع) مقتضى الاحتياط ان لايراجعها الاقبل مضى ستة وعشرين لاحتمال وقوع الطلاق قبل الحيض بلحظة ومع تعددالطلاق فعدتها بالنسبة الى رجوع الزوج من الطلاق الاول .

ولو طلقها فى الطهر ثم حاضت واستمر بها الدم تلاحظ المدة اعنى الستة والعشرين من اول الحيض و ازدياد الطهر الواقع فيـه الطلاق على المدة لايضر بالرجوع .

واما بالنسبة الى التزويج فمن الطلاق الاخير والنفقة واجبة على الزوج ما لم يحكم بالبينونة المانعة عن الرجوع وتسقط بالحكم بالبينونة ولا مورد لجريان الاستصحاب بعد البينونة كما انه لامعنى لاصالة البرائة قبلها وتجدد وجوبها كل يوم

لااثرله ما لم يرتفع الموضوع .

(الخامس) تركها لقرائة العزائم .

(السادس) تركها اللبث فى المساجد كلها وبالجواز فى المسجدين ما لم يجب الطواف ومع وجوبه جاز الجواز فى المسجد الحزام .

واما الطواف المستحب فلايجوز .

(السابع) الاتيان بالصلوة الواجبة لانها من افعال المستحاضة وهى من تروك الحائض ايضاً فيشكل الامر فيها .

واما النوافل فمقتضى الاحتياط تركها .

والقائل بوجوب الاتيان بالصلوة الواجبة احتياطا يلزمه القول باتيانها فى الوقت مهما امكن ليكون اداءاً و مع عدم الامكان فى خارج الوقت فتجب عليها الاغتسال فى اول وقت الصبح والصلوة بعد الغسل ثم الاغتسال قبل طلوع الشمس والصلوة بعدالغسل بحيث يقع الغسل وركعة من الركعتين قبل طلوع الشمس فان كانت الصلوة والغسل فى اول الفجر واقعين فى الطهر صحة الصلوة و كذا الغسل وان لـم يقعا فى الطهر فان كان عدم الوقوع لاجل انقطاع الدم فى خلال الغسل او بين الغسل والصلوة او فى خلال الصلوة يصح الغسل الثانى و الصلوة الثانية لانهما بعد الانقطاع و ان كان لاجل طريان الحيض فى احد المواضع الثلثة لم تكن الصلوة واجبة عليها لعدم اتساع الوقت للغسل والصلوة كما انه لولم ينقطع قبل طلوع الشمس بحيث يمكن بعد الانقطاع الغسل وركعة فى الوقت لم يجب عليها شىء .

و كذايجب عليها الاغتسال اول زوال الشمس واتيان الظهر بعدالغسل ثم الاغتسال للعصر واتيانهافاذافعلت فيحتمل وقوع جميع الغسلين والصلوتين فى الطهر وابراء ذمتها ويحتمل وقوع الظهر فى الحيض وغسلها بان ينقطع الحيض بعدصلوة الظهر وقبل غسل العصر فبطلت الظهر وصحت للعصر و كذافى البطلان والصحة ان انقطع فى خلال غسل الظهر او بينه وبين صلوة الظهر اوفى خلال الظهر ويحتمل بطلان صلوة العصر وصحة صلوة الظهر بان يطرء الحيض بعد اتمام صلوة الظهر و قبل اتمام صلوة العصر اى وجه اتفق

كما انـه لوطرء قبل اتمام الظهر يبطل الصلوتان كانقطاعه بعد الشروع فى غسل العصر ثم يغتسل وتصلى قبل الغروب الظهروتغتسل وتصلى العصر كذلك بحيث يقع الغسلان والظهر وركعة من العصر قبل الغروب وثلث ركعات من العصر بعده فان كان الحيض ممتداً من اول الزوال الى ان لم يبق من الوقت مقدار غسل وركعة فماكانت عليها شيء لعدم اتساع الوقت لصلوة واحدة مع الطهارة فضلا عن الصلوتين وان انقطع وبقى من الوقت مقدار غسل وركعة صحة صلوة العصر ولم تجب عليها الظهر لاختصاص مابقى من الوقت بالعصر وعدم اتساعه للظهر والعصر وان انقطع قبل الغروب بمقدار الغسلين وخمس ركعات اتسع للصلوتين و هى اتت بهما مع الطهارة وان طرء الحيض بعد صلوة الظهر وقبل غسل العصرصحت الظهر ولمتجب عليها العصرو كذا لوطرء فى خلال الغسل اوخلال صلوة العصراو بين الغسل والصلوة وان طرء بعد الصلوتين فقد وقعتا فى الطهر .

ثم تغتسل للمغرب وتصلى وتغتسل للعشاء بعد صلاة المغرب و تصلى وتصبر اخرالوقت بحيث يبقى لنصف الليل مقدار ان تغتسل غسلين وتصلى اربع ركعات فيغتسل للمغرب وتصليها فيغتسل وتصلى العشاء بحيث يقع ركعة فى الوقت اعنى النصف الاول وثلث ركعات بعد النصف وهذا العمل تشابه العمل فى الظهر والعصر الا ان الطريان لوكان بعد الغسل للمغرب وقبل صلاة المغرب تجب عليها صلاة المغرب لمضى مقدار ثلث ركعات وغسل لكنها لم تات المغرب فى حال الطهرلان اول الوقت اتت بثلث ركعات من العصر وآخرالوقت لم يكن حال الطهر لطريان الحيض قبل صلاة المغرب فلابد لها من قضائها كما انه يمكن طرو الحيض بعد اتيان ركعة من العشاء فتجب عليها ولم تات بها لان طرو الحيض مانع من الاتيان وقد مضت من اول الغروب الى آخر الركعة من العشاء ما يمكن اتيان الصلاتين فيها و لكن ايراد ثلث ركعات من العصر بعد الغروب ضيق الوقت للعشائين و فوت احديهما على احد الاحتمالين فيجب قضائهما احتياطاً و اما من حيث الانقطاع فلا يترتب عليهما البطلان لانه ان وقع قبل النصف من الليل بما يسع الغسلين واربع

ركعات وجبتا عليها واتت بهما كذلك وان لم ينقطع قبل النصف بهذه الوسعة لم تجب المغرب فان انقطع بما يسع الغسل والاتيان بركعة في الوقت وجبت العشاء عليها وقد اتت بها والا فلاشيء عليها فاحتمال البطلان وثبوت القضاء يكون من قبل الطريان .

والحاصل انها اذا اتت بالصلوات على ما بينا تقع الصبح والظهران مع فرض الوجوب في الوقت قطعا والعشائان احتمالا واتيان الصلوات في اوقاتها واجب فيجب اتباع هذا الترتيب و مع الاخلال به والاتيان لكل صلوة في وقتها مرة لايتحقق الاحتياط بالنسبة الى وجوب اتيانها في الوقت مهما امكن .

قال العلامة في التذكرة تؤدى كل صلوة بغسل و وضوء ولا يقضى الصلوات المؤدات في اوقاتها وهو احد وجهي الشافعية لانها ان كانت طاهراً صح الاداء والاسقط القضاء ولان فيه حرجا عظيماً وقوله (قده) بغسل ووضوء مبنى على اصله من عدم كفاية غسل الاستحاضة للصلوة وقد مر مراراً من كفاية كل غسل من الاغسال لاتحاد حقيقة الطهارة وعدم ما يدل على وجوب خصوص الصغرى .

ثم قال (قده) و يحتمل الوجوب لاحتمال انقطاع الحيض في خلال الصلوة او في آخر الوقت وربما ينقطع قبل غروب الشمس فيلزمها الظهر والعصر وقبل نصف الليل فيلزمها المغرب والعشاء فتغتسل في اول وقت الصبح وتصليها ثم تغتسل بعد طلوع الشمس وتعيدها لاحتمال انه انقطع بعد ما صلت الاولى ولزمها الصبح فتخرج عن العهدة بالثانية لانها ان كانت طاهرة في الاول صحت والا فان انقطع في الوقت صحت الثانية واجزئت وان لم ينقطع فلاشيء عليها وما بينه كاف للخروج عن العهدة بالنسبة الى اصل الصلوة اما بالنسبة الى وجوب الاداء مهما امكن فلا لاحتمال انقطاع الحيض قبل طلوع الشمس بما يسع الغسل و الاتيان بالركعة في الوقت وحينئذ تجب عليها اداء وهو (قده) لم يراع وجوب الاداء .

ثم قال (قده) ولايشترط المبادرة الى المرة الثانية ومتى اغتسلت وصلت الصبح قبل انقضاء اكثر الحيض من اول وقت الصبح خرجت عن العهدة لان الدم لو انقطع

فى الوقت لم يعد الا بعد انقضاء الاكثر و مراده من اكثر الحيض هواقل الطهر لتوافق زمانيهما قلة و كثرة فلواغتسلت وصلت قبل الانقضاء من آخروقت الصلوة التى صلت اول الصبح خرجت عن العهدة ايضاً لعدم نقصان الطهرعن اكثرالحيض بمقدارالاغتسال والصلوة ولعل نظره الى تعسرضبط اللحظات والانات ولذا احتسب من اول وقت الصبح كما انه لم يراع وجوب الاداء .

ثم قال «قده» ويصلى العصر والعشاء لذلك ولايكتفى بان تعيد الظهر للمرة الثانية فى اول وقت العصرولاان تعيد المغرب فى اول وقت العشاء بل تعيد الظهر فى الوقت الذى يجوز اعادة العصرفيه وهوما بعدالغروب والمغرب فى الوقت الذى تجوز الاعادة فيه وهوما بعد نصف الليل لجواز انقطاعه فى آخر وقت العصر بقدر ما يلزم به الظهر و كذا المغرب قوله بجوازانقطاعه فى آخروقت العصر بقدرما يلزم به الظهر و كذا المغرب استدلال لعدمالاكتفاء وهوصحيح بالنسبة الى الوقت الذى يلزم به الظهر وهوقبل ما بقى من الوقت مقدار غسلين وخمس ركعات لعدم لزوم الظهر فى اقل من هذالمقدار لاختصاصه بالعصروهذا لايستلزم تأخرالظهرالى الوقت الذى يجوز اعادة العصر فيـه مع ان وقت جواز اعادة العصر لايتأخر عن الغروب لجواز اعادته قبل الغروب بغسل وركعة و كذلك الامرفى المغرب والعشاء لان الوقت الذى يؤثرالانقطاع لزوم المغرب هوقبل نصف الليل بمايسع الغسلين واربع ركعات وبالنسبة الى العشاء مايسع الغسل الواحد وركعة فالتوقيت للمغرب والعشاء بعد نصف الليل كتوقيت الظهر و العصر بما بعد الغروب اهمال لوقت الاداء لهذه الصلوات ولو نوقش فى ضبط لحظات الاداء والقضاء وتعسره اوتعذره ومنع من وجوب الاداء لايستلزم تأخيرالظهروالعصر عن الغروب والمغرب والعشاء عن نصف الليل ضرورة ان المانع من تقديم المرة الثانية عن الغروب هو لزوم بانقطاع الدم قبل الغروب كما بينه (قده) وليس هذا فى تمام ما قبل الغروب لعدم لزوم الظهربعد اختصاص الوقت بالعصر وهكذا لحال فى المغرب والعشاء .

ثم قال (قده) ثم ان اعادت الظهروالعصر بعد الغروب وقبل ان يؤدى المغرب

كفاها للظهر و العصر غسل واحد ثم تغتسل للمغرب والعشاء لانه ان انقطع الدم قبل الغروب فقد اغتسلت والانقطاع لا يتكرر وان لم ينقطع قبل الغروب فليس عليها ظهر ولاعصر وانما اغتسلت للمغرب لاحتمال الانقطاع فى خلال الظهر والعصر اوعقيبهما وان واخرتهما عن المغرب كفاها غسل المغرب لهما لعدم تكرر الانقطاع وهذا الكلام فى غايـة الصحة بالنسبة الى كفاية الغسل الواحد فى صورة تقديمهما على المغرب و كفاية غسل المغرب لهما فى صورة التاخير لعدم تكرر الانقطاع و لكن الانسب تأخيرهما عن المغرب لجواز طريان الحيض بعد العصر اوفى خلال الغسل للمغرب اوبعد الظهر وقبل العصر وحينئذ اشتغلت ذمتها بالمغرب وفاتت عنها فهى فى هذه الصوراتت بما لايجب عليها وتركت ما وجبت عليها لان الظهر والعصر فى هذه الصورة زيادة لوقوعهما فى الظهر والمغرب واجبة عليها لاتساع الوقت للاتيان بها بل الامر كذلك فى صورة طرد الحيض فى الركعة الرابعة من الظهر لاتساع الوقت ايضا ولافائدة فى اتيان المغرب بعد ما انتصف الليل مرة ثانية لطروالحيض قبل النصف واما فى صورة تقديم المغرب على الظهر والعصر فلايضرطروالحيض فى الصورة لوقوعها فى الظهر ومع فرض طريانه فى خلال الغسل اوالصلوة فلا يجب عليها المغرب لعدم اتساع الوقت وقال شيخنا الانصارى (قده) بعدنقل بعض ما نقلنا من التذكرة .

وذكر فى جامع المقاصد فى كيفية القضاء ومقدار المقضى كلاماً جامعاً كفانا مؤنة الخوض فى المسئلة فانه بعد حكاية وجوب القضاء عن المصنف (قده) قال وحينئذ فاما ان تصلى اول الوقت دائماً اواخره دائماً اوقد تصلى اوله وقد تصلى آخره ففى الاول تقضى بعد كل احد عشر يوما صلوتين مشتبهين لامكان ان ينقطع الحيض فى اثناء العصر اوالعشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضائهما و كذا يمكن انقطاعه فى اثناء الصبح فيجب قضائها خاصة فيقين البرائة يتوقف على قضاء صلوتين و كيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان كانت تصلى آخر الوقت دائماً قضت بعد كل احد عشر ثلث صلوات لامكان ان يطرء الحيض فى اول الظهرين اوالعشائين فتفسد الصلوتان

وينقطع فى اثناء غسل الاولى او الثانية فيجب قضائهما لفساد طهارتها و كيف قدر زمان صلوتها اخر الوقت فلابد من ادراك طهارة وخمس ركعات فاذا قدر صحة الفرض الثانى لمصادفة غسل الظهر فالاول فاسد والا فالثانى فتقضى سبع صلوات صبحا ومغربا ورباعية مرددة بين الثلث ثم صبحاً و رباعيتين بينهما المغرب لان الفائت من يومين اثنتان وواحدة من آخر ولوكانت تصلى اول الوقت دائما وجب قضاء مشتبهين لاحتمال الانقطاع بعد فعلهما دون ما زاد ولو فرض ابتداء فى اثناء الصلوة لما وجبت لانها لم تدرك من الوقت ما يسعها ولوكانت تصلى اول الوقت تارة واخره اخرى اووسطه وانما وجب قضاء اربع صلوات مشتبهات لامكان الابتداء فى اولها فتفسدان و يجب التدارك لامكانه و كذا يمكن الانقطاع فى الثانية فتفسدان والتدارك ممكن فيجب وجاز التماثل فلابد من ثمان صلوات وفى هذه المقالة كفاية لبيان كيفية القضاء و مقدار المقضى الان قوله (قده) و ينقطع فى اثناء غسل الاولى او الثانية فيجب لايخلو عن امكان لان فرض اتيان الصلوة اخر الوقت ينافى افساد الانقطاع فى اثناء الغسل الصلوة الواجبة لان آخر الوقت يلاحظ مع الغسل والصلوة معا فالانقطاع فى اثناء الغسل معناه عدم اتساع الوقت للطهارة والصلوة معا مع بقاء الوقت بمقدار الغسل والصلوة من دون زيادة وان كان مع الزيادة فتفسد لانها ليست فى آخر الوقت وقد قدر (قده) ببقاء مقدار الطهارة وخمس ركعات ومع هذا التقدير لوانقطع الحيض فى اثناء الطهارة لم يتسع الوقت للغسل والصلوة ولعل مراده (قده) من آخر الوقت هو اتصال آخر الصلوة بآخر الوقت.

ثم قال وفى بعض حواشى الكتاب ما صورته ينبغى ان تصلى كل صلوة مرتين اول الوقت وآخره لانه ان كان احدهما حيضا صح الاخر قلت جاز ان ينقطع الحيض فى اثناء غسل الثانية فتفسد ويجب قضائهما لادراك قدر الطهارة ولايقال يقدر وقوع الثانية حيث ينتهى الضيق فلايجب الاولى لانا نقول هذا يتم فى الصبح اما الظهرين فلا فان نهاية الضيق ان تغسل لكل من الصلوتين مع كثرة الدم و قد بقى من الوقت قدر الطهارة مرتين و خمس ركعات فيمكن فى اثناء الغسل فيفسد و يجب

قضاء الفريضة المؤداة به انتهى .

والتأمل التام قاض بان الفريضة تجب اذا بقي من الوقت بعد الانقطاع مقدار الغسل مرتين وخمس ركعات ففي صورة الانقطاع في اثناء الغسل ان بقي من الوقت مقدار الغسلين وخمس ركعات بعد الانقطاع لايكون ابتداء الغسل في آخر الوقت وان لم يبق بعد الانقطاع هذا المقدار لاتجب الظهر و كذا الكلام في العصر فان بقي بعد الانقطاع بمقدار الغسل وركعة تجب العصر وتصح ان لم يكن الشروع قبل الانقطاع وان كان الشروع قبله وانقطع في الاثناء فتبطل لاجل انها لم تات بها في آخر الوقت لما بينا من ملاحظة آخر الوقت بالنسبة الى الطهارة والصلوة معاً قال وفيها ايضا ما لفظـه او نقول ان صلت دائماً اول الوقت او آخره قضت بعد كل احد عشر صلوة مشتبهة وان كانت تصلي اوله تارة و آخره اخرى قضت بعد احد عشر صلوتين مشتبهين.

قلت قـد بينا وجوب الصلوتين في الفرض الاول لامكان الانقطاع في اثناء الثانية فتفسد الصلوتان ويجب تداركهما وبينا في الفرض الثاني وجوب ثلث صلوات لامكان طريانه في الفريضة الاولى وانقطاعه في الغسل لتطهيرها فلايستقيم ما ذكره وفي الفرض الثالث وجوب اربع لامكان طريانه في الفريضة الاولى فتفسد الفرضان ويجب قضائهما لادراك قدر الطهارة وفعلها من اول الوقت وامكان انقطاعه في اثناء الثانيـة فيجب فعلها لادراك قدر الطهارة و خمس ركعات و هذا الذي ذكره يناسب مذهب العامة من اختصاص كل صلوة لوقت لايشاركها فيه الاخرى انتهى كلامه رفع مقامه قوله وانقطاعه في الغسل لتطهيرها قد مر الكلام فيه .

والحاصل ان الاتيان بالصلوة اول الوقت و آخره على الترتيب الذي بيناه في الاخران امكن لها ضبط الاول والاخر لايجب عليها في كل احد عشر يوماً الاقضاء المغرب و العشاء لاحتمال فوات احديهما لاجل تفويت ثلث ركعات بعـد الغروب باتيان هذا المقدار من المرة الثانية للعصر بعده .

(الثامن) الغسل لكل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض في كل آن من الانات فلايكفي الجمع بين الصلوتين بغسل واحد لاحتمال الانقطاع بينهما فياتي في اليوم

والليلة بخمسة اغسال فهل يجب سوى الخمسة ثلثة اغسال اخر مع كثرة الدم اوغسل اخر مع التوسط لا لكفاية الغسل الواحد للحيض والاستحاضة لحصول الاغتسال بعد الحيض وصدق اتيان الصلوتين بالغسل مع الكثرة وصدق اتيان الغسل قبل الصبح مع التوسط او الكثرة و استمرار حدث الاستحاضة بعد الغسل من كفاية الغسل الواحد لان الغسل قبل الصلوتين او الصبح نزل منزلة ارتفاع الحدث و لذا تصح الصلوة مع استمرار الحدث وليس الاكتفاء بالغسل الواحد مبنيا على التداخل لان المقام ليس مقام التداخل ضرورة ان حدث الاستحاضة باقية ببقائها ومورد التداخل ارتفاع دم الحيض والاستحاضة و بقاء الحدث المنتزع منهما فالقائل بالتداخل يقول باكتفاء الغسل الواحد و القائل بعدمه يقول بلزوم الغسلين لرفع الحدثين و فى المقام ينزل الغسل منزلة ارتفاع الحدث ولذا حكم بصحة الصلوة مع بقاء الاستحاضة ولا منافات برفع الغسل حدث الحيض و بين تنزله منزلة ارتفاع الاستحاضة بل مقتضى النظر الدقيق عدم التداخل فى صورة ارتفاع الدمين ايضا ضرورة ان الحدث ليس له حقايق مختلفة بل هو حقيقة واحدة يرتفع بغسل واحد فما جزم به الشهيد (قده) فى البيان على المحكى بعدم التداخل ولو على القول بالتداخل معناه ان الاكتفاء و عدمه ليسا لاجل التداخل و عدم التداخل لان الاستحاضة لا ترتفع بالغسل بل يجب الغسلان لاحراز الاحتياط بالنسبة الى الحيض وللنص بالنسبة الى الاستحاضة .

و ورود النص للاستحاضة لايمنع من احراز الاحتياط ومع فرض لزوم تعدد الغسل يقدم غسل الحيض ويؤخر غسل الاستحاضة لئلا تكون بعد غسل الاستحاضة والصلوة فرجة تحرزا عن مفاجات الحدث ومن عرف ان الحيض والاستحاضة والجنابة ليست منوعة للغسل وان المزال لايوجد خصوصية فى المزيل كما عرفت سابقا لايتامل فى عدم لزوم التعدد و عدم الفرق بين المقدم و المؤخر لان الغسل مناف للحدث لايجابه الطهارة المضادة للحدث المذهبة له ولاميز بين الاغسال فى منشايتها الطهارة وتنزلها منزلة ارتفاع الحدث .

(التاسع) صوم شهر رمضان كله لاحتمال انقطاع الحيض فى كل آن من الانات والغسل فى كل ليلة لهذا الاحتمال واذا اغتسل للحيض قبل الفجر كفى عن غسل المستحاضة قبل الفجر لما سبق .

(العاشر) قضاء صوم اكثر ايام الحيض بمعنى اكثر الايام التى يمكن وقوع الحيض وابطال صومها وهى احد عشر يوماً ان علمت بانها لاتحيض فى الشهر اكثر من مرة واحد و عشرون يوما ان جوزت تحيضها اكثر من مرة لجواز حصول فى اثناء الاول و زواله فى اثناء الحادى عشر ضرورة عدم اختصاصه باحد من اليوم اوالليلة طرواً وزوالا وليس المقام صالحاً لاجراء اصالة عدم التشطير كما انه لامعنى لطهور الايام فى تحديد الحيض فى غير الملفقة و وجوب احد وعشرين فى صورة التعدد يختص بالشهر التام فمع نقص الشهر عن الثلثين لايجب ازيد من عشرين لان ايام الطهر لاينقص عن التسعة .

واما قضاء الفوائت فى ايام استمرار الدم من الصوم والصلوة والطواف فلابد من تكرارها بما يوجب اليقين بالبرائة

اما الصوم فان كان الفائت منه يوما واحداً فاليقين بالبرائة يتوقف على صيام ثلثة ايام لان اكثر الحيض عشرة ويمكن طروه فى الاثناء وزواله كذلك فصام اول يوم من الشهر والحادى عشر منه يجوز وقوعهما معا فى حيض واحد وان كان اليوم الثانى فى الثانى عشر يجوز وقوعهما فى حيضين لجواز كون الاول اخر ايام الحيض والثانى اول ايام الحيض الثانى لكفاية ما بينهما لاقل الطهر فلابد من صيام يوم آخر قبل الحادى عشر كالتاسع مثلا لتحصيل اليقين بالبرائة فلو صامت اول الشهر وتاسعه وثانيعشره وقع احدها فى الطهر فان كان الاول والتاسع من ايام الحيض فالثانيعشر طهر بالقطع واليقين وان كان التاسع والثانى عشر من ايام الحيض فالاول طهر و ان كان الاول والثانى عشر من الحيضين فالتاسع طهر قطعا و هذا لا ريب ولاخفاء فيه .

وان كان الفائت يومين فتحصيل اليقين بالبرائة يتوقف بصيام خمسة ايام

كالاول والتاسع والثانيعشر والسابع عشر والثالث والعشرين ونعرف وقوع اليومين منها فى الطهر بالترديد و الدوران فالتاسع و الثانى عشر اما ان يكونا طهرين او حيضين اومختلفين بكون التاسع طهراً والثانى عشر حيضا او بالعكس فان كانا طهرين قضى الامر وعلى الثانى فيكون الاول والثالث والعشرون اوالسابع عشر طهرين كما يظهر بالتامل اما كون الاول طهراً فلان اجتماع حيضية مع حيضية الثانى عشر لا يكون الا فى حيضين و حيضية التاسع مانعة من تعدد الحيض فلابد من كون الاول طهراً واما كون الثالث والعشرين اوالسابع عشر طهراً فلانقطاع الحيض قبله لان التاسع ان كان مبتدء الحيض ينقطع فى التاسع عشروان كان منقطع الحيض فى الثانى عشر بكون اوله فى الثانى فيكون السابع عشر فى الطهر فلا يمكن اجتماع حيضية التاسع والسابع عشر والثالث والعشرين لان التاسع والسابع عشر اذا كانا حيضين فلابد من كونهما من حيض واحد فينقطع قبل الثالث والعشرين وان كان التاسع طهراً والثانى عشر حيضا يقع الثالث والعشرون فى الطهر كما يظهر بالتامل لان حيضية الثانى عشروان طرئت فى آخر اليوم بحيث يبطل الصوم زالت قبل الثالث والعشرين وان طرئت فى العاشر يقع الاول ايضاً فى الطهر .

وان كان التاسع حيضا والثانى عشر طهراً يقع السابع عشر قطعاً فى الطهر وان زال الحيض فى التاسع ولايمكن احراز البرائة بصيام اربعة ايام و ان كان الفائت ثلثة ايام فان شائت اتيان الفائت فى ضمن الثمانية اعنى تكرارها مع زيادة يومين تصوم الاول والثانى والثالث والثانى عشر والثالث عشر والرابع عشر ويومين قبل الثانى عشر و بعد الثالث فبهذه الثمانية يحصل المطلوب قطعاً و ان ارادت اتيان الثلثة فى ضمن السبعة فتصوم فى يوم والتاسع منه والثانى عشر والسابع عشر والثالث و العشرين والسادس و العشرين والرابع والثلثين و طريق معرفة الصحة و الفساد الترديد والدوران فالتاسع والسابع عشر طهران اوحيضان اومختلفان بكون التاسع حيضا والسابع عشر طهرا وبالعكس فان كانا طهرين حصل المطلوب لان الثانيعشر ايضاً يكون طهراً يقيناً .

وان کانا حیضین فالثانی عشر ایضا حیض فان کان بدو هذا الحیض هوالتاسع ینقطع فی التاسع عشر فیقع الاول والثالث والعشرون والسادس والعشرون فی الطهر لان الحیض المنقطع فی التاسع عشر لایطرء قبل التاسع والعشرین و ان کان بدو الحیض فی الثامن ینقطع فی الثامن عشر فیقع الایام الثلثة فی الطهر ایضا وان کان بدوه فی السابع و کان انقطاعه فی السابع عشر فکذلك لان المنقطع فی السابع عشر لایطرء قبل السابع والعشرین .

و ان کان التاسع حیضاً والسابع عشر طهرا فان کان اول ایام الطهر یشمل الثالث والعشرین والسادس والعشرین ویکون الاول ایضاً من الطهر فان حصل الطهر فی اثناء السادس عشر یتم المطلوب بالاول وان کان حصول الطهر فی الخامس عشر وانقضائه فی الخامس والعشرین یکون الاول والثالث بعد العشرین ایضا من الطهر فیتم العدد و کذا ان کان الحصول فی الرابع عشر و ان حصل الطهر فی اثناء الثالث عشر و کان انقضائــه فی اثناء الثالث و العشرین یدخل فی الطهر الرابع والثلثون و کذا ان حصل فی اثناء الثانی عشر وان حصل فی الحادی عشر یکون الثانی عشر ایضاً من الطهر وان حصل فی العاشر بان کان التاسع اخر الحیض یکون الثانی عشر والسابع عشر والرابع والثلثون فی الطهر فان الطهر الحاصل فی العاشر ینقضی ایامه فی العشرین ویطرء الحیض وینقطع فی الثلثین .

وان کان التاسع طهرا والسابع عشر حیضا فان کان اول الحیض فالثانیعشر ایضاً طهر والحیض ینقطع فی السابع والعشرین و یدخل الرابع والثلثون ایضاً فی الطهر فیحصل العدد وان کان ابتداء الحیض السادس عشر فالثانی عشر والرابع والثلثون طهران منضمان بالتاسع و تم العدد و ان کان الابتداء من الخامس عشر یدخل فی الطهر السادس والعشرون لانــه ینقطع فی الخامس و العشرین فیکون ایام الطهر اربعة التاسع والثانی عشر والسادس بعد العشرین والرابع بعد الثلثین.

وان طرء فی الرابع عشر یکون الاطهار التاسع والثانی عشر والسادس بعد العشرین و ان طرء فی الثالث عشر یکون الاطهار الثلثة المذکورة ایضاً و ان طرء

فى الثانىعشر يدخل فى الطهر الثالث بعدالعشرين لانقطاعه فى الثانى بعدالعشرين وان كان بدوالحيض فى الحادى عشرفيكون الاطهارالتاسع والثالث والسادس بعد العشرين و ان طرء فى العاشر يدخل فى الطهر الاول ايضاً فيكون الاطهار اربعة الاول والتاسع والثالث والسادس بعد العشرين .

والحاصل ان اتيان فوائت الصوم فىايام الاستمرار لايمكن الابالتكراراعنى الاتيان بالضعف معزيادة يوم ولايمكنتحصيل اليقين باقل من ذلك ولايتوقف على اليومين بعدالضعف واما قضاء الصلوة والطواف فلابد ان يكون علىالنهج المذكور فى الصوم لتحصيل اليقين بالبرائة .

هذا تمام الكلام فى الاحتياط وقد عرفت ان وظيفتها اى المستحاضة الاخذ بمضمون المرسلة والتخير بين الست والسبع وان الاحتياط مستلزم لطرح المرسلة المعول بها بين الاصحاب وهى دالة على التخير فالاحتياط لامورد له مع اختيارالست او السبع .

و الذاكرة للوقت الناسية للعدد تختار الست او السبع فى ذلك الوقت فالذاكرة لاول الوقت اكملته باحدهما ولآخر الوقت جعلت احدهما قبل الوقت وللوسط اكملته بالطرفين وللاوسط ينبغى اختيارالسبع ان كان واحد اوالست ان كان الاوسط يومين .

و بعد اختيار احد العددين من الست اوالسبع فهى فى حكم الحائض شرعاً ويجرى عليها حكمها فى تلك الايام و بعد انقضائها تغتسل و يجرى عليها حكم الاستحاضة مع ان الدم على لون واحد قبلها و فيها و بعدها وهذا معنى التحيض الذى قال صلى الله عليه وآله تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة اوسبعة فلولا الرواية ليس لنا طريق الى تميز دم الحيض من دم الاستحاضة بل ليس لنا الحكم بحيضية شىء من هذالدم المستمر لانه دم واحد و وحدته مانعة عن اتصافه بصفتين مختلفتين فمع طرح الروايات الواردة فى المقام يجب القول بكون مجموع الدم استحاضة لان الحيض لايزيد عن العشرة والدم الواحد لا يمكن ان يكون حيضا و استحاضة معا

الا ان يقال بعدم اختلاف الحيض و الاستحاضة بحسب الذات وهو خلاف صريح الروايات .

والحاصل ان التخيير بين الست والسبع حكم شرعى ناظر الى التعديل بين اقل الحيض واكثره كما بينا سابقاً ومع الاغماض عن مفاد المرسلة وما ورد فى هذا الباب لبيان الوظيفة يتعين كون الدم المستمر استحاضة لانه دم واحد تجاوز عن العشرة التى هى حد اكثر الحيض ولايقاس بدم ذات العادة المستمر المتجاوز عن العشرة لان الاعتياد من فصول الحيض ولا بما له تميز لان التميز واختلاف اللون يكشف عن تعدد الدم واما مع اتحاد اللون والاستمرار فالمعين هو الاستحاضة سيما فى المبتدئة لعدم استحالة خلو المرئة عن الحيض فالشارع نزل الست اوالسبع منزلة العادة وتخصيصهما بالتنزيل لكونهما اقرب الى الاعتدال .

فمورد المرسلة هو الاشتباه من الثلثة الى العشرة فلو ايقنت ان حيضها ليس باكثر من خمسة لكن الاشتباه بين الثلثة والاربعة والخمسة فلايجوز اختيار السبع والست لها فانها على يقين بعدم تجاوز حيضها عن الخمسة فالتعديل يلاحظ بالنسبة الى المشتبهات و يحتمل وجوب جعل الخمسة فى الفرض حيضا لانها اقرب الى الوسط و كيف كان فالوظائف عند الاشتباه و اما مع العلم بالمقدار فالمتبع العلم ولو ايقنت بان حيضها اكثر من السبع والاشتباه بين العشرة و التسعة والثمانية فلم يكتف بالسبع لانها تعلم بكونه اكثر من السبع فالتعديل بين المشتبهات ويمكن الاكتفاء بالثمانية لقربها بالوسط .

ثم ان هذه الوظائف المقررة للمستحاضة من اتباع العادة و التميز و اختيار الست اوالسبع والرجوع الى الاقارب يجب اتباعها والعمل بها ما لم ينكشف خلافها فان انكشف خلافها يجب عليها التدارك و الجبران بالقضاء او الاعادة لانها احكام ظاهرية مقررة للجاهل فوجوب اتباعها منحصر فى زمان الجهل و اما بعد العلم بالخلاف فيجب التدارك لعلمها بانها لم تات بالواجب عليها والامر الظاهرى لايغير الامر الواقعى فهى محكومة بالحكم الواقعى وانما يكتفى بالامر الظاهرى ومايستفاد

منه مادام الجهل بالحكم الواقعي باقيا واما بعد وضوح الامر فلامعنى لاجزاء الامر الظاهري وليست المستحاضة التي استمر بها الدم موضوعا مغايرا للحائض لها حكم مخالف في قبال الحكم الواقعي للحائض بل الجهل بحال الدم ونسيان العادة اوجبا هـذا الحكم الظاهري والجهل و النسيان من الاعذار بالنسبة الى الحكم الواقعي فهي معذورة في عدم اتيان الحكم الواقعي مادام العذر موجوداً و اما بعد ارتفاع العذروانكشاف الامروالعلم بعدم اتيان ما وجب عليها لايمكن لها الاعتذار بالاعذار المرتفعة كما انها لوقطعت بكون الدم من الاستحاضة او القرحة وعملت بموجب القطع ثم انكشف كون الدم من الحيض يجب عليها قضاء ما يجب على الحائض قضائه .

(واما الاحكام) فهي امور :

منها حرمة الصلوات الواجبة والطواف الواجب والصيام الواجب بمعنى حرمة اتيان الواجبات المشروطة بالطهارة والامتثال به في حال الحيض لان الحيض حالة قذرة مانعة من صحة العبادة المشروطة بالطهارة وحيث ان الامتثال اعني ايجاد العبادة ممنوع في الشرع في هذه الحالة القذرة يستتبع الحرمة مع كون العبادة واجبة في نفس الامر عليها فهذه العبادة الواجبة في الواقع المتعلقة عليها يحرم عليها اتيانها لان الحيض حالة يمنع عن الاستفادة بالاتيان الذي هوالامتثال فالمنع تعلق بالمرحلة الثالثة للحكم اعني مرحلة التنجز فالحائض يجب عليها العبادة و منعت عن الامتثال لاتصافها بهذه الصفة القذرة المتقدرة فالحكم الوجوبي ثابت لموضوعه اعني الصلوة او الصوم اوغيرهما متعلق على المرئة الحائض حين اتصافه بالحيض و الحيض منع من تنجز هذا الحكم بل صار سبباً لحرمة الايجاد فطبيعة الصلوة واجبة و ايجادها حرام في تلك الحالة و كذا الحال في الصوم و الطواف الواجبين ولا منافات بين وجوب طبيعة العبادة وحرمة ايجادها في حالة خاصة فالمستحيل هووجوب الطبيعة وحرمة الامتثال والايجاد في جميع الاحوال فحيث ان الطهارة شرط في صحة الصوم و الحيض حدث مضاد لها يبطل الصلوة في حال

الحيض بمعنى ان الامتثال فى حال الحيض لايجوزلها فلايمكن وما اكتفى الشارع ببطلان الصلوة حال الحيض بل حرمها عليها لشدة قذارة هذه الحالة الغير المجامعة للصلوة الشريفة قال مولانا ابوجعفر الباقر عليه السلام فى صحيحة زرارة اذا كانت المرئة طامثا فلا تحل لها الصلوة .

وروى فى العيون والعلل باسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال اذا حاضت المرئة فلا تصوم ولاتصلى لانها فى حدنجاسة فاحب الله ان لايعبد الاطاهراً ولانه لاصوم لمن لاصلوة له وفى صحيحة اخرى اذا دفقته يعنى الدم حرمت عليها الصلوة .

وظاهرهذه الاخباريكشف عن ان حرمة الصلوة بل الصوم لاجل شدة قذارة حدث الحيض وشرافة العبادة وعدم المناسبة بين الشرافة والقذارة وان حقيقة الصلوة وماهيتها منافية لقذارة الحيض فالحرمة ذاتية لا تشريعية وبعد ظهور الدليل لايبقى مورد لاجراء الاصل و ليس مفاد الروايات رفع الوجوب عن الصلوة اوالصوم بل اثبات الحرمة لاتيانهما فى تلك الحالة فالوجوب ثابت للصلوة و الصوم والطواف حين حرمة الاتيان متعلق عليها ولذا يجب عليها قضاء الصوم مع ان القضاء فرع للتعلق لعدم تحقق الفوت من غيرتعلق فالحكم بالحرمة تصرف فى مرحلة التنجز فبدل الشارع الوجوب الذى يحكم به العقل بالحرمة فى هذه الحالة يعنى خصص الحكم العقلى بغيرهذه الحالة لان له التصرف فى مرحلة التنجزايضاً فحرم الشارع الامتثال فى حالة الحيض وخصه بحالة الطهارة ولم يتصرف فى مرحلة الثبوت او التعلق بل ابقى المرحلتين على حالهما ولذا يترتب على الفوت المرتب على التعلق القضاء وما ورد من عدم وجوب قضاء الصلوة ليس لاجل عدم تعلق وجوبها على المرئة الحائض بل عدم الوجوب ارفاق بحال المرئة وعفو عنها كما لايخفى على الناظر فى الروايات الدالة على عدم الوجوب والتعبير بعدم الانعقاد فى بعض الكلمات لا ينافى ذاتية حرمة الامتثال لانه حكم اخر للصلوة و الصوم فان حرمة الاتيان بالصلوة امر وعدم انعقادها بمعنى بطلانها امر آخر يجتمعان تارة ويفترقان اخرى

فمس كتابة القرآن حرام عليها ولامعنى لعدم انعقاده منها لان المس امر لايتطرق فيه البطلان اعنى عدم الانعقاد لان تحققه لا يتوقف على شرط من الشروط لانه من الامور الواقعية التى لايعتبر فى حقيقتها امر من الامور و اما الصلوة والصوم حيث انهما من الامور المجعولة المشروطة بالشرائط المقررة فى الشرع فيتوقف صحتهما على تحقق الشرائط المشروطة بها فصرف تحقق اجزاء الصلوة لايكفى فى صحتها كما ان نفس التوطين للامساك لا يكفى فى تحقق الصوم المطلوب فى الشرع لان الحيض جعل مفطرا للمرئة الحائض .

والحاصل ان التعبير لعدم الانعقاد بدل التحريم لايدل على ان حرمة صلوة الحائض حرمة تشريعية بل عدم الانعقاد ليس بدلا عن التحريم لانه من احكام عبادات الحائض فى قبال التحريم .

واما ثمرة هذا النزاع فقال بعض الاعلام رضوان الله عليه وانما تظهر الثمرة فى حسن الاحتياط بها بفعل الصوم و الصلوة الواجبين او المندوبين عند الشك فى الحيض مع فرض عدم اصل اوعموم يرجع اليه فان قلنا بالتحريم الذاتى لم يحسن له الاحتياط سيما بفعل المندوبة انتهى .

وهذا الفرض الذى ذكره لايتحقق فى الخارج بالنسبة الى الاصل وان امكن تحققه بالنسبة الى العموم .

واما الطواف فيحرم عليها ولايصح واجباً كان اومندوبا ضرورة استلزامه دخول المسجد المحرم عليها وعدم مناسبة قذارة الحيض حضور بيت الله الحرام واما اشتراط الطهارة المفقودة فيها فيوجب البطلان لاالحرمة مع قطع النظرعن الصلوة التى هى جزء من الطواف ويمكن القول بالحرمة مع قطع النظرعن الصلوة ايضاً لان الطواف صلوة بحسب الواقع وفى النبوى صلى الله عليه وآله خطابا للحائض اصنعى مايصنع الحاج غيران لا تطوفى ولا فرق فى حرمة الطواف بين الطواف الذى هو جزء من الحج وبين غيره ضرورة تحقق مناط الحرمة فى كليهما ولافرق بين بقاء الدم وبين انقطاعه فى حرمة الصلوة والطواف لان اشتراط صحة الصلوة والطواف على الطهارة المتوقفة

على الغسل مما لاخلاف فيه .

و اما الصوم فمادام بقاء الدم كالصلوة والطواف واما بعد انقطاع الدم وقبل الغسل ففيه قول لعدم الاشتراط والاصح الاشتراط مطلقا لان حالة القذارة المانعة من جواز العبادة لاترتفع الابالغسل .

ومنها حرمة مس كتابة القرآن وقد مر في مبحث الحدث الاصغر ما يدل على حرمة المس والحاق اسماء الله الحسنى واسماء الانبياء والائمة المعصومين و معنى المس وخصوصيات الكتابة مما لايزيد عليه و قذارة الحيض اشد من قذارة الجنابة التي هي الحدث الاكبر .

و منها حرمة قرائة آيات السجدة و بينا سابقا ان المراد هوما يوجب قرائته اوسماعه اواستماعه السجدة وليس في الاخبار ما يدل على حرمة السورة المشتملة على آيات السجدة ولا الايات المشتملة على ما يوجب السجدة روى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال قلت له الحائض و الجنب هل يقرئان من القرآن شيئاً قال عليه السلام نعم ما شاء الا السجدة ويذكران الله على كل حال .

و في حسنة محمد بن مسلم قال قال ابوجعفر عليه السلام الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاء الاالسجدة فاستثنى عليه السلام من مشيتهما في قرائة القرآن السجدة ومن الواضح ان مجموع السورة والاية ليس من السجدة لعدم ايجاب قرائتهما و استماعهما السجدة فينحصر المنع فيما يوجب السجدة .

الا ان المحقق قال في المعتبر يجوز للجنب و الحائض ان يقرء ما شاءا من القرآن الاسور العزائم الاربع وهي (اقرء باسم ربك) (والنجم) (وتنزيل السجدة) (وحم السجدة) وروى ذلك البزنطي في جامعه عن الحسن الصيقل عن ابيعبدالله عليه السلام ولم ينقل متن الخبر لينظر في دلالته على المطلوب الاانه (قده) اجل شأناً واعلى قدراً من ان يخفى عليه مفاد الرواية فلابد ان يحمل على مالاينافي الروايتين المذكورتين او يحمل الروايتان على ما يتحد مع هذه الرواية والاول اولى

والثانى احوط .

و منها حرمة اللبث فى المساجد اى مسجدكان و دخول المسجدين مسجد الحرام و مسجد المدينة روى جميل بن دراج عن ابى‌عبدالله عليه‌السلام قال للجنب ان يمشى فى المساجد كلها ولايجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى‌الله‌عليه‌وآله و الحائض اقذر من الجنب كما مرّ و رفع محمد بن يحيى عن ابى‌حمزة قال قال ابوجعفر عليه‌السلام اذا كان الرجل نائماً فى المسجد الحرام او مسجد الرسول صلى‌الله‌عليه‌وآله فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمرّ فى المسجد الا متيمماً حتى يخرج منه ثم يغتسل و كذلك الحائض اذا اصابها الحيض تفعل ذلك ولا بأس ان يمرّا فى ساير المساجد ولايجلسان فيها .

وروى الصدوق فى العلل على ما حكى فى الوسائل باسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابى‌جعفر عليه‌السلام قالا قلنا له الحائض و الجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد الامجتازين ان الله تبارك و تعالى يقول **ولاجنبا الاعابرى سبيل حتى يغتسلوا الحديث.**

و روى محمد بن مسلم فى الحسن عن ابى‌جعفر قال قال ابوجعفر فى حديث الجنب والحائض يدخلان المسجد مجتازين ولايقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرمين و مقتضى حرمة اللبث فى المسجد التيمم فيه اذا طرء الحيض فيه كما اشار فى المرفوعة الا اذاكان زمان الخروج اقل من زمان التيمم فيخرج اومساويا معه فتتخير .

وقدبينا فى مبحث الجنابة تنزل الروضات المقدسة والمشاهدالمشرفة منزلة مسجد الحرام ومسجدالرسول ببيان لايبقى للناظر فيه ريب فمن عرف منزلتهم من الله عرف منزلة بيوتهم ومنازلهم فى حال الحيوة ومشاهدهم المشرفة بعد الحيوة .

منها عدم جواز وضعها شيئاً فى المسجد قال ابوجعفر عليه‌السلام فى رواية زرارة و محمد بن مسلم الحسنة بل الصحيحة و يأخذان من المسجد ولايضعان فيه شيئاً قال زرارة قلت له فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ

ما فيه الا منه ويقدر ان على وضع ما بيدهما فى غيره وروا هذه الرواية على بن ابراهيم فى تفسيره مرسلا على ما فى الوسائل عن الصادق عليه السلام الا انه قال ويضعان فيه الشيء ولايأخذ ان منه فقال ما بالهما يضعان فيه ولا يأخذ ان منه فقال لانهما يقدران على وضع الشيء فيه من غيردخول ولايقدران على اخذ ما فيه حتى يدخلا وهاتان الروايتان مع اختلاف مضمونهما متحدان فى اصل المقصود وهو تجنب الجنب والحائض عن المسجد فقد يستتبع الاخذ منه الدخول فتمنع من الاخذ واما مع عدم استتباع الاخذ الدخول فيلاحظ تجنب ما فى يدهما عن المسجد فماكان بيدهما لايضعان فى المسجد لان المصاحبة اوجبت قذارة ما بايديهما فلا تضع الحائض او الجنب ما اكتسب القذارة منهما بمصاحبتهما فى المسجد واما الاخذ منه فلا يضر بشرافة المسجد اذا لم يستتبع دخولهما فالشيء المأخوذ يستقذر بعد بعده عن المسجد .

فالمقصود بعد الحائض والجنب و ما استقذر منهما عن المسجد مهما امكن و يحتمل ان يكون المرسل اشتباهاً من الراوى لصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته كيف صارت الحائض تأخذ ما فى المسجد ولا تضع فيه قال لان الحائض تستطيع ان تضع ما فى يدها فى غيره ولا تستطيع ان تاخذ ما فيه الا منه وهذه الصحيحة موافقة لصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم مخالفة للمرسلة والتأمل التام فى مفادالصحيحتين يرشد المتامل الى ان المراد هوالتجنب عن قذارة الحائض وقذارة ما فى يدها .

و اما السجدة عند سماع العزائم او قرائتها عمدا عصياناً او سهواً او نسياناً فمقتضى اطلاق ادلة السجود و عدم ما يدل على اشتراط الطهارة للسجدة و مانعية الحيض عن وجوبها اوصحتها وجوبها عليها وتدل على الوجوب رواية ابى عبيدة الحذاء الصحيحة قال سئلت اباجعفر عن الطامث تسمع السجدة فقال ان كانت من العزائم فلتجسد اذا سمعتها وموثقة ابى بصير المروية فى الكافى المستندة فى محكى السرائر و المعتبر و الخلاف والتذكرة الى ابى عبدالله عليه السلام قال قال اذا قرء شيء

من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنباً وان كانت المرئة لاتصلى وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد وموثقة اخرى عن سماعة عن ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال والحائض تسجد اذا سمعت السجدة .

ويدل على عدم الوجوب موثقة غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال لا تقضى الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة و صحيحة البصرى عن الحائض يقرء القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرء ولا تسجد بل يمكن الاستدلال للحرمة بما دل على حرمة قرائة العزائم فان تخصيص العزائم بالتحريم لاجل استتباع قرائتها السجدة فتحريم القرائة يدل على تحريم ما يترتب عليه اى السجدة و لكن الانصاف ان القرائة محرمة من غير نظر الى استتباعها السجدة وما دل على الوجوب اولى بالاتباع مما دل على عدمه لان القول بالمنع يحكى عن ابى حنيفة والشافعى واحمد رؤساء المذاهب الثلثة وسجدة التلاوة ليست من الواجبات المشروطة بالطهارة كسجدة الشكر واشتراط الصلوة بالطهارة لايقتضى اشتراط اجزائها بها فى صورة الانفراد الا ان يكون الاتيان بالجزء قضاءاً لما فات .

و قد يفرق بين السماع والاستماع و يحكم بالوجوب مع الثانى و عدمه مع الاول استناداً الى موثقة عبدالله بن سنان قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تقرء قال لايسجد الا ان يكون منصتاً لقرائته مستمعاً لها أو يصلى بصلوته فاما ان يكون يصلى فى ناحية وانت تصلى فى ناحية اخرى فلا تسجد لما سمعت و ليس فى الروايات الدالة على الوجوب اشعار الى الانصات والاستماع بل السبب فيها هو السماع وموثقة ابن سنان اخص مورداً فان النهى عن السجدة بصرف السماع مخصوص بحال الصلوة كما هو صريح الرواية فلا يحمل السماع على الاستماع فى غير حال الصلوة .

والحاصل ان السجدة حين سماع ما يوجب السجدة تجب على السامع وان كان حائضاً والروايات دالة على سببية السماع لا الاستماع و الموثقة مع انها ناظرة

الی مورد مخصوص لایصح تفسیر الروایات بها مع ان السماع لایجوز استعماله فی الاستماع لاختلاف المعنیین فما لم یتهیؤ المجرد بهیئة المزید فیه لایستفاد منـه ما یستفاد منه .

وحمل العلامة (قده) فی المختلف قوله علیه السلام ولاتسجد بلاتقرء العزیمة مع ان متن السؤال سئلته عن الحائض تقرء القرآن وتسجد السجدة اذا سمعت السجدة واجاب الامام علیه السلام عن هذا السؤال بقوله تقرء ولاتسجد .

و یحرم علی زوجها وطیها و یکفی فی اثبات شدة حرمة الوطی ما ورد عن الصادق علیه السلام انه قال لایبغضنا الامن خبثت ولادته اوحملت به امه فی حیضها وعن امسلمة قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وآله یقول لعلی علیه السلام لایبغضکم الا ثلثة ولد الزنا و منافق ومن حملت به امه وهی حائض و عن ابی ایوب عن رسول الله صلی الله علیه وآله انه قال لعلی لایحبك الامؤمن ولایبغضك الامنافق او ولدالزنیة اومن حملته امه وهی طامث وعن ابی رافع عن علی علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله من لم یحب عترتی فهو لاحدی ثلث اما منافق واما لزنیة واما امرء حملت به امه فی غیر طهر وفی اخبار اخر ان الوطی فی حال الحیض یوجب الجذام والبرص والاخبار الناهیة عن الوطی فی الحیض مستفیضة .

والاجماع منعقد علی حرمـة الوطی فی القبل و هل یحرم سوی الوطی فی القبل من الاستمتاعات کالوطی فی الدبر والتفخیذ وغیرهما ذهب علم الهدی رضی الله عنه فی شرح الرسالة علی ما حکی عنه فی المختلف الی عدم حلیة الاستمتاع منها الابما فوق المیزر وحرمة الوطی فی الدبر .

واستدل رضوان الله علیه بقوله تعالی **ولاتقربوهن حتی یطهرن** و بقولـه تعالی **فاعتزلوا النساء فی المحیض** وتفسیر قوله تعالی فی المحیض بزمان الحیض وبما رواه عبیدالله الحلبی عن ابی عبدالله علیه السلام فی الحائض ما یحل لزوجها منها فقال تاتزر بازار الی الرکبتین وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار وبما رواه ابو بصیر عن الصادق علیه السلام قال سئل عن الحائض ما یحل لزوجها منها فقال تاتزر بازار الی

الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق الازار .

واجاب العلامة (قده) عن الاية الاولى ان حقيقة القرب ليست مراده بالاجماع فيحمل على المجاز المتعارف وهو الجماع فى القبل لان غيره نادر .

وفيه ان عدم ارادة حقيقة القرب لااشكال فيه ولم يدع المستدل ارادة حقيقة القرب الاان عدم ارادة حقيقة القرب لايدل على تخصيص القرب بالوطى فى القبل و عدم شموله الوطى فى الدبر عن الاية الثانية باحتمال ارادة موضع الحيض قال بل هو المراد قطعا فان اعتزال النساء مطلقا ليس مرادا بل اعتزال الوطى فى القبل.

وفيه ان موضع الحيض وغير موضع الحيض يستفاد من اعتزال النساء فلا يحتاج الى ذكر موضع الحيض فان اعتزال النساء كناية عن عدم الاستمتاع عنها فيكون ذكر موضع الحيض تكراراً فقوله تعالى شأنه **فاعتزلوا النساء** يدل على حرمة الاستمتاع عنها بتمام انحائه الا ان الاخبار دلت على ان المراد ليس حرمة جميع انحاء الاستمتاع واجاب عن الحديث انه محمول على الكراهة ولان اباحة ما فوق السرة ودون الركبة لا تقتضى تحريم ماعداه فلا يدل على مطلوبه و فيه ان السؤال فى الحديثين عما يحل للزوج منها واجاب الامام عليه السلام ان ما يحل له فوق الازار ولم ينه عن الاستمتاع عن تحت الازار حتى تحمل على الكراهة فلا يصح حملها على الكراهة .

و احتج هو (قده) بعموم الاذن بقوله تعالى **فاتوحرثكم انى شئتم** السالم عن معارضة النهى المختص فى القبل فى قوله تعالى **فاعتزلوا النساء فى المحيض** اى فى موضع الحيض وقد مر تفسير السيد رضى الله عنه المحيض بزمان الحيض وهو اولى من تفسيره بموضع الحيض فان اعتزال النساء يعم موضع الحيض و غيره فمفعول اعتزلوا هو النساء و فى المحيض متعلق به فلوكان المقصود الاعتزال عن محل الحيض لايناسب اتيان كلمة فى فانه حينئذ بدل عن النساء والاعتزال لايتعدى بفى لانه متعد بنفسه .

والحاصل ان دقيق النظر يهدى الناظر الى ان المراد من لفظ المحيض هو زمان

الحیض لامکانه کما فسر السید رضوان الله علیه فلایختص وجوب الاعتزال بالقبل فالتخصیص زمانی ولامنافات بین عموم الاذن وبین وجوب الاعتزال عنهن فی زمان الحیض لعدم التعارض بین العموم والخصوص .

و بما رواه الشیخ (ره) عن عبدالله بن بکیر عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله علیه السلام قال اذا حاضت المرئـة فلیاتها زوجها حیث شاء ما اتقی موضع الدم و عبدالله فطحی والروایة مرسلة وبما رواه عن عبدالملك بن عمرو قال سئلت اباعبدالله علیه السلام ماالصاحب المرئة الحائض منها فقال کل شیء ماعدا القبل منها بعینه وفی طریق هذه الروایة منصور بن یونس واسحاق بن عمار (والاول) واقفی (والثانی) فطحی و ما رواه عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله علیه السلام فی الرجل یاتی اهله فیما دون الفرج وهی حائض قال لابأس اذا اجتنب ذلك الموضع وفی طریقها علی بن حسن بن فضال وهو فطحی فهذه الروایات لایقاوم روایة الحلبی و یؤیدها موثقة عبدالرحمن بن ابی عبدالله قال سئلت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل ما یحل له من الطامث قال لاشیء حتی تطهر .

ولك ان تقول باستحباب ما دلت علیه روایة الحلبی وامثالها و بارتفاع الحضر عما دون الفرج کما هو مفاد الروایات المذکورة وامثالها لانها کثیرة کما فعل الشیخ رضوان الله علیه فی التهذیب وقال ویجوز ان یکون وردت للتقیة لانها موافقة لماذهب الیه کثیر من العامة فلامنافات بین الروایات .

وهل یجب الکفارة علی الوطی فی الحیض قولان فذهب بعض الاصحاب الی عدم الوجوب للاصل و صحیحة عیص بن القاسم قال سئلت اباعبدالله علیه السلام عن رجل واقع امرئتـه وهی طامث قال لایلتمس فعل ذلك ونهی الله ان یقربهـا قلت فان فعل اعلیه کفارة قال لا اعلم فیه شیئاً یستغفر الله وقوله علیه السلام لا اعلم فیه شیئاً کنایـة عن عدم شیء بحسب الواقع ضرورة الملازمة بین وجود الحکم فی الواقع وبین علم الامام علیه السلام فقوله علیه السلام لا اعلم فیه شیئاً ابلغ فی نفی الوجوب من قول القائل لایجب فیه شیء لان الکنایة ابلغ من التصریح ولاینافی هذا القول استحباب الکفارة وان کان الاستحباب ایضاً شیئاً لان السؤال عن الوجوب فالنفی یتوجه الیه

ويدل على عدم الوجوب ايضاً موثقة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن الحائض ياتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولايعود و اما موثقة ليث المرادى قال سئلت اباعبدالله عن وقوع الرجل على امرئته و هى طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه فلايدل على المطلوب لان حكم الخطاء لايجرى فى العمد .

وبعض الاصحاب حكم بوجوب الكفارة على الواطى ففى اول الحيض دينار وفى وسطه نصف دينار وفى آخره ربع دينار استناداً فى وجوب الدينار الى صحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عمن اتى امرئته وهى طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله وفى وجوب نصف الدينار الى موثقة ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال من اتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدق به يحمل الصحيحة على كون الوطى فى اول الحيض والموثقة على كون الوطى فى وسط الحيض و فى وجوب الربع الى موثقة عبيدالله بن على الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام عن الرجل يقع على امرئته وهى حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه قال الشيخ فى التهذيب المعنى فيه اذاكان قيمته ما يبلغ الكفارة .

والذى يكشف عن ذلك ما اخبرنى به الشيخ ايده الله عن احمد بن محمد عن ابيه وذكر الوسائط الى ان قال عن عبدالملك بن عمرو قال سئلت اباعبدالله عن رجل اتى جاريته وهى طامث قال يستغفر ربه قال عبدالملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار اودينار فقال ابوعبدالله فيتصدق على عشرة مساكين هذا محمول اذا كان الوطى فى آخر الحيض لانه لوكان فى اوله اووسطه لماعدل عن كفارة دينار او نصف دينار حسب ما قدمناه ولما كان آخر الحيض و راى ان ما يلزمه من الكفارة ان يفضه على عشرة مساكين امره بذلك .

ثم قال والذى يقضى على جميع ما قدمناه من التفاصيل ما رواه محمد بن احمد بن يحيى عن بعض اصحابنا عن الطيالسى عن احمد بن محمد عن داود بن فرقد عن ابيعبدالله عليه السلام فى كفارة الطمث انه يتصدق اذاكان فى اوله بدينار وفى اوسطه نصف دينار وفى آخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فيتصدق على

مسكين واحد والا استغفر الله ولاتعود فان الاستغفار توبة و كفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة .

وحمل (قده) صحيحة عيص بن قاسم وموثقة زرارة على انه اذا لم يعلم انها حائض والناظر فيهما يقطع بعدم صحة هذا الحمل سيما بالنسبة الى الصحيحة فقوله عليه السلام لايلتمس فعل ذلك فقد نهى الله ان يقربها لايلائم الجاهل لان الجاهل لايلتفت الى النهى وقول الراوى بعد جواب الامام عليه السلام فان فعل يكشف عن ان السؤال عن العالم بالحيضية فان معنى هذا القول ان الواطى عصى وفعل وحينئذ اعليه كفارة ام لا ولو كان السؤال عن الجاهل كان المناسب للمقام قول الراوى هو لايعلم بالحيضية حتى ينتهى عن النهى بل الامام عليه السلام لايمكن ان يجيب بهذا الجواب اذا كان السؤال عن الجاهل الاترى الى جوابه عليه السلام عن سؤال ليث المرادى عن وقوع الرجل على امرئته وهى طامث خطأ حيث قال من اول الامر ليس عليه شيء وموثقة زرارة وان لم تكن نصا فى العالم الا انها ظاهرة فيه وفى قول الامام ولايعود اشعار بكون السؤال عن العالم و من اعجب الامور التوفيق بين موثقة الحلبى الامر بالتصدق على مسكين بقدر شبعه و بين ما رواه عن عبدالملك بن عمرو الآمرة بالتصدق على عشرة مساكين مع اختلافهما فى الموطوئة مع كون الحكم الوجوب فهذه الاختلاف لايرتفع الا بالحمل على الاستحباب و اما رواية داود بن فرقد فلايصح ان تكون مفسرة لغيرها لانها مرسلة لا يعتمد عليها سيما مع عدم كون المرسل من اصحاب الاجماع .

فالاوفق بقواعد الاستنباط حمل الروايات على الاستحباب فح يرتفع التعارض من البين وبه يحصل الجمع بينها الذى اولى من الطرح مهما امكن والقائل بالوجوب لابد له الاطرح ما ينفى الكفارة مع صحته ووثاقته .

ان قلت كيف ترضى بحمل الروايات على الاستحباب والقول بانه اوفق بقواعد الاستنباط مع ذهاب الاساطين من الاصحاب الى الوجوب .

قلت حملهم على القول بالوجوب الاجماع المنقول عن بعض الاعلام الاقدمين

رضوان الله عليهم وما قلنا من كونه اوفق بالقواعد فهو عند من يرى حصر الحجة فى الكتاب و السنة سيما مع وجود المخالف للاجماع على ان الشيخ رحمه الله مع كونه ممن استند فى بعض كتبه بالاجماع ذهب فى الاخرالى الاستحباب وفى المقام كلام للمحقق رضوان الله عليه فى المعتبر رافع للحيرة والشكوك قال مسئلة وفى وجوب الكفارة على الزوج بوطى الحائض روايتان احوطهما الوجوب هو مذهب الشيخ (ره) فى الجمل والمبسوط وبه قال المفيد (ره) وعلم الهدى رضى الله عنه فى المصباح وابنا بابويه و كذا قال احمد فى احدى الروايتين وقال الشيخ فى الخلاف ان كان جاهلا بالحيض اوبالتحريم لم يجب عليه ويجب على العالم بهما واستدل باجماع الفرقة وكذا استدل علم الهدى رضى الله عنه وقال الشيخ (ره) فى النهاية يتصدق بدينار فى اوله وبنصف دينار فى وسطه وبربع دينار فى آخره كل ذلك ندبا واستحباباً و يدل على الاول ما رووه عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وآله قال الذى ياتى امرئته وهى حائض يتصدق بدينار اونصف دينار والتخيير فى الواجب لايتحقق فيلزم التفصيل ومن طريق الاصحاب ما رواه داودبن فرقد عن ابى عبدالله عليه السلام فى كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان فى اوله بدينار وفى اوسطه بنصف دينار وفى آخره بربع دينارقلت فان لم يكن عنده ما يكفرقال فيتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة و كفارة لكل من لم يجد السبيل الى شىء من الكفارة .

اما احتجاج الشيخ وعلم الهدى رضوان الله عليهما بالاجماع فلانعلمه و كيف يتحقق الاجماع فيما يتحقق فيه الخلاف ولو قال المخالف معلوم قلنا لا نعلم انه لامخالف غيره ومع الاحتمال لايبقى وثوق بان الحق فى خلافه وقد قال ابن بابويه (ره) فى المقنع يتصدق على مسكين وجعل ما رواه المفيد وعلم الهدى رواية و اما خبر ابن عباس فقد رده الشافعي وابوحنيفة ومالك ولو ثبت اصله لم يطرحوه واما خبر داودبن فرقد فمطعون في سنده لان الراوي محمد بن احمد بن يحيى عن بعض اصحابنا عن الطيالسى عن احمدبن محمد عن داود وقد ذكر النجاشي ان محمدبن احمد

هذاكان ثقة في الحديث الان اصحابنا قالواكان يروى عن الضعفاء ويعتمدالمراسيل ولايبالي عمن اخذ وليس عليه في نفسه طعن وفى روايته مقطوعة والطيالسى ضعيف هومعارض باحاديث عدةنحن نذكرها ويدل على ما ذكره الشيخ فی النهاية ماروا احمد بن محمد بن عيسى عن صفوان عن عيص بن القاسم قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل واقع امرئته وهی طامث قال لايلتمس فعل ذلك ونهى الله ان يقربها قلت فان فعل فعليه كفارة قال عليه السلام لااعلم فيه شيئاً يستغفر الله تعالى.

وروى ايضاً عن احمدالحسن عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن احدهما قال سئلته عن الحائض ياتيها زوجها فقال ليس عليه شيءيستغفر الله ولايعود ويؤيد ما ذكره الشيخ فی النهاية انه مقتضی البرائة الاصلية ولانه ابقاء المال المعصوم على صاحبه مع عدم اليقين بما يوجب انتزاعه ولوقال ما رويته عن احمدبن الحسن لايعمل به لانه فطحی قلنا نحن نقابل به ما رويته من الخبر المرسل وما ذكرناه ارجح لان احمد بن الحسن وان كان فطحيا وهوثقة والخبر المرسل مجهول الراوى فلا يعلم عدالته و يبقى خبرنا الاخر سليماً عن معارض ثم يؤيد ما ذكرناه ما رواه الحلبى عن ابيعبدالله عليه السلام فی الرجل يقع على امرئته وهی حائض قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه قلت والاقدام على تأويل هذه الاخبار تكلف غير سائغ فالاولى الجمع بينها بالاستحباب وعدم الوجوب و هذا له ولى مما تاوله الشيخ فانه تاولها بتاويلات بعيدة لايشهد لها ظاهر النقل والى هذاالمعنى اشرنا بقولنا احوطهما الوجوب لانه يتيقن معه برائة الذمة انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه كفاية للاهتداء الى حقيقة ما بيناه من كون الحمل على الاستحباب اوفق بالقواعد ومن عدم حجية الاجماع مع وجود المخالف وعدم صحة التأويلات المذكورة في المقام وعدم انقطاع الاصل اذ الاصل ينقطع عند الدليل ودلالته وقد عرفت عدم دلالة الاخبار على الوجوب لوجود المعارض.

والحاصل ان القول بالوجوب والفرق بين الاول والوسط والاخر فی مقدار الكفارة لايجتمع مع قول الصادق عليه السلام فی صحيحة العيص لااعلم فيه شيئاً يستغفر الله

تعالى فالواجب هو الاستغفار والدينار اولى من النصف والنصف اولى من الربع لان الاكثر احب من الاقل .

ولافرق فى حرمة وطى الحائض بين الزوجة الدائمة والمتعة والحرة والامة والمملوكة والاجنبية وان كان الوطى فيها اشد حرمة كما لافرق فى استحباب الكفارة بينها ولافرق بين ان يكون الحيض قطعيا اوكان بتعيين المرئة بعد الرجوع الى الروايات واختيارها السبع اوست او كان بالرجوع الى التميز او كان تحيضها فى زمان الاستظهار لان الحكم تابع لموضوعه والموضوع متحقق فى جميع الموارد المذكورة .

و مقتضى حرمة وطى الحائض وجوب الانفصال اذا حاضت حين المقاربة لان الوطى بعد تحقق الحيض يترتب عليه حكمه لصدق وطى الحائض بعد التحيض.

و يسمع قول المرئة اذا اخبرت بالحيض اوعدمه لانه مما لايستعلم الا من قبلها الا اذاعلم كذبها فلا تصدق فلوادعت الحيض فيما يمكن صدق الدعوى تصدق كما اذا اخبرت بالحيض فى عشرة ايام ثم بعشرة اخرى مع فصل اقل الطهر بينهما ولايسمع قولها فيما لايمكن صدقها .

و يكفى فى تحقق الحرمة تحقق مسمى الوطى ولا يتوقف على ما يوجب الجنابة فيكفى ادخال بعض الحشفة لان الموضوع هو الوطى و هو يتحقق بادخال البعض .

ولوخرج الدم من غير الفرج يحرم الوطى فى الفرج الخالى عن الدم لصدق وطى الحائض عليه والثقب الخارج عنه الدم فان صدق على الادخال فيه الوطى فيحرم ايضاً لصدق وطى الحائض عليه حينئذ ولولم يصدق عليه الوطى لم يحرم لعدم الدليل على الحرمة واما الوطى فى الدبر فيصدق عليه وطى الحائض فيشكل الحكم بجوازه ومقتضى مانعية الحيض لصحة الصلوة بطلانها بحدوثه فى اثنائها فلوحدث قبل السلام بطلت و اما لوحدث فى اثنائه فكذلك ايضا على القول بكونه من الاجزاء الواجبة للصلوة واما على القول بعدم وجوبه فلا والتحقيق فى محله .

ولو حاضت بعد دخول الوقت ومضى منه بمقدار اتيان الصلوة مع الشرائط وجبت عليها قضاء تلك الصلوة مع عدم الاتيان .

ويختلف المقدار باختلاف الاشخاص بحسب السرعة والبطوء و كيفية الصلوة من القصر والاتمام وحصول الشرائط حين دخول الوقت وعدمه .

فلو كانت الشرائط باجمعها حاصلة قبل الوقت وجبت عليها المبادرة الى الصلوة اول الوقت و مع الاهمال يجب عليها القضاء فاعتبار سعة الوقت لتحصيل الشرائط انما هو على تقدير عدم حصولها عند دخول الوقت ويكفى فى وجوب الصلوة عليها اذا طهرت فى الوقت ادراك ركعة فيه مع احراز الشرائط لقوله عليه‌السلام من ادرك ركعة كمن ادرك الصلوة كلها .

فلو علمت بانها تطهر قبل خروج الوقت بما يسع التطهير و ركعة دون ساير المقدمات يجب عليها تهيئا قبل الطهر لانها قادرة باتيان الصلوة اداء و كذا اذا علمت بحدوث الحيض بعد دخول الوقت مع سعة اتيان الصلوة فقط قبل الحدوث لقدرتها على اتيان الصلوة فى الطهر فمع الاهمال يجب عليها القضاء .

ولو طهرت فى السفر وبقيت من الوقت اربع ركعات وجبت عليها الصلوتان الظهر والعصر اوالمغرب والعشاء لعدم جواز اختيار التمام حينئذ اذا كانت فى مواطن التخير هذا اذا قيل بالتخير ويجىء فى محله انشاءالله ان التخير لا اصل له وان التخير ليس فى القصر والاتمام بل فى القصد بالنسبة الى الاقامة .

ولو شكت فى سعة الوقت والضيق وجبت عليها المبادرة الى الصلوة لان تعلق وجوب الصلوة عليها لاشك فيه و ان الحيض مانع عن التنجز فالشك فى السعة والضيق شك فى المانع والاصل عدمه .

ولو قطعت بضيق الوقت فتركت ثم بان السعة وجب القضاء لعدم موضوعية القطع .

واذا علمت فى اول الوقت بمفاجاة الحيض وجبت عليها المبادرة الى الصلوة لوجوب اتيانها فى الوقت ومع الاهمال يجب القضاء واما فى صورة الشك فيستحب

المبادرة و يمكن القول بوجوبها فى هـذه الصورة ايضاً لتوقف الخروج عن عهدة التكليف عليها .

اذا طهرت و بقى من الوقت الى الغروب بقدر خمس ركعات صلت الظهر والعصر معا واما اذا بقى بمقدار اربع ركعات صلت العصر لعدم سعة الوقت واذا طهرت وبقى من الوقت الى نصف الليل اربع ركعات صلت المغرب والعشاء لامكان ادراك ركعة من العشاء المنزل منزلة ادراك جميع الصلوة ومن الاصحاب رضوان الله عليهم من حكم باتيان العشاء فقط ولعل نظره رضوان الله عليه الى كون مقدار اربع ركعات من اخر الوقت مختصا بالعشاء بحيث لايصح وقوع المغرب فيه وليس كذلك لانه حكم بوجوب المغرب والعشاء لوبقى من الوقت مقدار خمس ركعات مع انه يقع ركعتان من المغرب فى الوقت المختص بالعشاء ويمكن ان يكون نظره الى ان المغرب فى الصورة الاولى اعنى بقاء مقدار اربع ركعات لا يقع فى وقته شىء لان ذلك المقدار مختص بالعشاء فلامعنى لوجوب المغرب حينئذ .

وفيه ان معنى الاختصاص هواولوية الوقت بصلوة من الاخرى لاعدم وجوبها و صحتها فيه فكما ان اول الوقت مختص بالمغرب والظهر و يجب العصر والعشاء بالزوال والغروب و كذلك اخر الوقت مشترك بينهما فكما ان اتيان العصر والعشاء فى اول الوقت ليس كاتيانهما قبل دخول وقتهما و كذلك اتيان الظهر و المغرب فى آخر الوقت ليس كاتيان الصلوة بعد خروج الوقت لما دلت من الاخبار على ان الظهر والعصر يدخلان بالزوال ويبقيان الى الغروب جميعاً والاخبار الدالة على هذا الحكم متظافرة وتمام الكلام فى محله انشاءالله تعالى .

واذا شكت فى اثناء الصلوة بحدوث الحيض اوظنت لايترتب على الشك والظن حكم الى ان تعلم حدوثه ولايجب عليها الفحص واما مع الفحص والعلم بعد الفحص انصرفت روى عمار بن موسى الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام فى المرئة تكون فى الصلوة فتظن انها قد حاضت قال عليه السلام تدخل يدها فتمس الموضع فان رات شيئاً فى الموضع انصرفت وان لم تر شيئاً اتمت صلوتها وتدل على هذا الحكم الاخبار

الواردة فى عدم نقض اليقين بالشك .

ويستحب لها ان تتوضأ وتستقبل القبلة عند كل صلوة وتذكر الله تعالى روى زرارة فى الصحيح عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا كانت المرئة طامثاً فلاتحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد فى موضع طاهر فتذكر الله عزوجل وتسبحه وتحلله وتحمده كمقدار صلوتها ثم تفرغ لحاجتها .

ومحمد بن مسلم فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله تعالى قال اما الطهر فلا ولكنها تتوضأ وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله تعالى وبهذا المعنى اخبار اخر .

ويجوز لها مناولة الرجل الماء والخمرة لصحيحة معوية بن عمار عن ابيعبدالله عليه السلام قال سئلته عن الحائض تناول الرجل الماء فقال قدكان بعض نساء النبى صلى الله عليه وآله لسلك عليه الماء وهى حائض وتناوله الخمرة وروى الصدوق قال قال رسول الله عليه السلام لبعض نسائه ناوليني الخمرة فقالت انا حائض فقال صلى الله عليه وآله لها افيضك فى يدك وروى منصور بن حازم مثل ذلك بزيادة اسجد عليها بعد لفظ الخمرة والاصل يكفى فى اثبات الجواز .

واما الصوم فيبطل ان حدث الحيض فى جزء من زمانه ولاينعقد مع تحققه وتجب عليها قضائه فى صورتى البطلان وعدم الانعقاد روى عيص بن القاسم البجلى فى الموثق عن ابيعبدالله عليه السلام قال سئلته عن امرئة طمثت فى شهر رمضان قبل ان تغيب الشمس قال تفطر حين تطمث .

وروى عمار بن موسى الساباطى عنه عليه السلام فى المرئة يطلع الفجر وهى حائض فى شهر رمضان فاذا اصبحت طهرت وقد اكلت ثم صلت الظهر والعصر كيف تصنع فى ذلك اليوم الذى طهرت فيه قال عليه السلام تصوم ولا تعتد به والمراد من الصوم هو الامساك لعدم انعقاد الصوم حينئذ ولذا نهى عن الاعتداد به فيستحب الامساك .

وروى محمد بن مسلم فى الموثق قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن المرئة ترى الدم غدوة او ارتفاع النهار او عند الزوال قال تفطر واذا كان ذلك بعد العصر او بعد الزوال

فلتمض على صومها ولتقض ذلك اليوم فالامر بالقضاء لاجل بطلانه واما الامر بالامضاء لابد ان يحمل على الاستحباب .

واما موثقة ابى بصير عن ابيعبدالله عليه السلام قال اذا عرض للمرئة الطمث فى شهر رمضان قبل الزوال فهى فى سعة ان تأكل وتشرب وان عرض لها بعد زوال الشمس فلتغتسل ولتعتد بصوم ذلك اليوم ما لم تا كل اوتشرب فقال الشيخ رضوان الله عليه فهذا الخبروهم من الراوى لانه اذاكان رؤية الدم هوالمفطر فلايجوزان تعتد بصوم ذلك اليوم وقال صاحب الوسائل ويمكن الحمل على انها تعتد به فى حصول الثواب وتعده عبادة وان وجب قضائه اذليس فيه حكم بسقوط القضاء انتهى .

وعلى اى حال لا اعتبار لظاهرها لان الصوم لايبقى مع الحيض لقوله عليه السلام فى رواية عيص بن القاسم تفطرحين تطمث وروى منصور بن حازم فى الموثق عن ابى عبدالله عليه السلام قال اى ساعة رات الدم فهى تفطر الصائمة اذا طمثت .

واما السئوال عن الفرق بين الصلوة وبين الصوم بعدم وجوب القضاء فى الاول ووجوبه فى الثانى فقد اجاب عنه مولانا الصادق عليه السلام حين سئله الحسن بن راشد قال قلت لابيعبدالله عليه السلام الحائض تقضى الصلوة قال عليه السلام لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاز هذا قال اول من قاس ابليس وروى زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلوة ثم تقضى الصيام فقال ليس عليها ان تقضى الصلوة وعليها ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر بذلك فاطمة عليها السلام وكانت يأمر بذلك المؤمنات .

وهل يحل لزوجها مسها بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال مقتضى الاصل نعم لان الزوجة ممن يحل لزوجها مسها بمقتضى الزوجية و المانع من هذا المقتضى هو دم الحيض الموجب للحرمة فبعد الانقطاع يؤثر المقتضى اثره لارتفاع المانع ولم يثبت مانعية الحدث المنتزع من خروج الدم الذى لايرتفع الابالاغتسال كى يتوقف تأثير المقتضى برفعه.

و ان قلت الشك فى زوال الحرمة لان امر المانع دائر بين سيلان الدم

والحدث المنتزع منه والاول مستفاد من قرائة التخفيف فی يطهرن والثانی من قرائة يطهرن بالتشديد وعلى الثانی لايرتفع المانع الا بالتطهير وارتفاع المانع بالطهر مبنی علی قرائة التخفيف وحيث ان احدی القرائتين ليست باولی من الاخری فلا يحكم بارتفاع المانع فارتفاعه مشكوك والاصل عدمه .

قلت التعارض بين القرائتين يوجب دوران الامر بين الغايتين النقاء والغسل اعنی التطهير وهوموجب لدوران المانع بين السيلان والحدث فحرمة الوطی باقية ببقاء الامرين ومع فقد احدهما اعنی السيلان يرتفع اليقين بالحرمة ولامجال لاجراء الاصل بالنسبة اليها لعدم جريانه مع الشك فی موضوع المانع لانه عبارة اخری عن اثبات الموضوع باستصحاب حكمه ذلك ان تقول ان التعارض بين القرائتين اوجب اليقين بحرمة الوطی مادام السيلان والحدث موجودين و اوجب الشك بمانعية الحدث من اول الامر و مقتضی هذا الشك الشك فی امتداد زمان الحرمة وبقائها بعد الطهر فاجراء اصالة بقاء الحرمة عبارة اخری عن اصالة امتداد زمان الحرمة .

والحاصل ان قرائة التخفيف يفيد حرمة الوطی مادام السيلان موجوداً و قرائة التشديد يفيد حرمة ما ذكر مع شیء زائد هوما بين الطهر والتطهير وحيث ان التشديد لم يثبت لايحكم بمقتضاه .

ولقائل ان يقول ان الامر ليس دائراً بين علية السيلان و علية الحدث لان علية السيلان قطعی لااشكال فيه ولاريب لان السؤال عن سيلان الدم لانه هو الظاهر المرئی والسائل ماكان ملتفتاً الی معنی الحدث المنتزع من السيلان قبل نزول الاية كما ان ظاهر الجواب ايضاً يؤيد كون المسئول عنه هو السيلان واما الحدث المتواتر معنوی منوط بجعل الشارع السيلان منشاء لانتزاعه ولايهتدی مثل ابی الاحداح السائل الی هذا الامر المعنوی قبل بيان الشارع كی يسئل عنه فالمحيض الذی هو اذی وامر الرجال بالاعتزال عن النساء عنده هو سيلان الدم فقرائة التخفيف اولی من التشديد فغاية الحرمة المستفادة من الامر بالاعتزال و النهی عن قربهن يستفاد من

يطهرن بالتخيف فهى النقاء .

و اما قولـه عزوجل **فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله** يفيد تقديم التطهرعلى الاتيان فان كان التقديم واجباً فمعناه علية الحدث للحرمـة ايضا واما ان كان على وجه الاستحباب فيكون الاتيان قبل التطهرمكروها فليس الحدث حينئذ علة لحرمة الوطى بل هوعلة للكراهة .

والاخبار مختلفة فمنها ما يدل على الترخيص ومنها ما يدل على المنع روى محمد بن مسلم عن ابيجعفر عليه السلام فى الموثق قال المرئة ينقطع عنها الدم دم الحيضة فى آخر ايامها فقال ان اصاب زوجها شبق فلتغسل فرجها ثم يمسها زوجها ان شاء قبل ان تغتسل وفى الامر لغسل الفرج اشعار بان الموجب هوسيلان الدم لاالحدث لارتفاعه بالغسل وعدم ارتفاعه به وفى موثقة عبدالله بن بكيرعن ابيعبدالله عليه السلام قال اذا انقطع ولم تغتسل فلياتها زوجها ان شاء وفى موثقة على بن يقطين عن ابى الحسن عليه السلام قال سئلته عن الحائض ترى الطهر ايقع بها زوجها قبل ان تغتسل قالا لا بأس وبعدالغسل احب الى .

وفى مرسلة عبدالله بن مغيرة عن العبدالصالح عليه السلام فى المرئة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلابأس به وقال تمس الماء احب اليه ودلالة هذه الاخبار على الترخيص سيما مع الشبق بمكان من الوضوح فما يدل على المنع يحمل على المنع الضعيف اعنى الكراهة كموثقة سعيد بن يسار عن ابيعبدالله عليه السلام قال قلت له المرئة يحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتوضأ من غيران تغتسل افلزوجها ياتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل .

وموثقة ابى بصيرعن ابيعبدالله قال وسئله امرئة كانت طامثاً فرات الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لاحتى تغتسل قال وسلته عن امرئة حاضت فى السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوما واثنين ايحل لزوجها ان يجامعها قبل ان تغتسل قال لايصلح حتى تغتسل فالاختلاف لا يرتفع الا بحمل المنع على الكراهة وفى قوله عليه السلام لايصلح تائيد للكراهة واماالشبق فيوجب التخفيف فى الكراهة وبعض مراتبها

یوجب ارتفاع الکراهة .

و یجوز تعلیق التعویذ علی الحائض لان اباعبدالله علیه السلام اجاب فی صحیحة منصور بن حازم اذا سئله علیه السلام عن التعویذ یعلق علی الحائض بقوله نعم اذاکان فی جلد اوفضة اوحدید والتقیید بکونه فی جلد اوفضة اوحدید للصون عن المس لان اباعبدالله علیه السلام قال فی جواب داود بن فرقد حین سئله علیه السلام عن التعویذ یعلق علی الحائض نعم وقال تقرئه وتکتبه ولا یصیبه یدها فماروی انها لایکتب القرآن یحمل علی الکراهة لان الکتابة مظنة للمس .

ولوحاضت المعتکفة فی اثناء الاعتکاف وجب علیها الخروج من المسجد وبطل اعتکافها لمکان الحیض وبعد الطهر تعود الی المسجد وتقضی اعتکافها قبل ان یجامعها زوجها لموثقة ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال وای امرئة کانت معتکفة ثم حرمت علیها الصلوة فخرجت من المسجد فطهرت فلیس ینبغی لزوجها ان یجامعها حتی تعود الی المسجد وتقضی اعتکافها .

والعود واجب علیها مع وجوب الاعتکاف ومندوب مع ندبه و اما الزوج فیکره له ان یجامعها قبل قضائها اعتکافها لان مفاد لیس ینبغی الکراهة .

وظهر مما سبق ان بطلان الطلاق والظهار و حرمة الوطی و وجوب الکفارة اواستحبابها علی اختلاف القولین یختص بحال الحیض اعنی سیلان الدم لا الحدث المنتزع منه واما الاحکام الاخر فباقیة ببقاء الحدث ونهایتها الاغتسال .

والغسل بعد انقطاع الحیض مستحب نفسی لانتزاع الطهارة المطلوبة شرعا منه وواجب بوجوب مقدمی بمعنی توقف جواز العبادات المشروطة بالطهارة وصحتها علیه کالصلوة والطواف وغیرهما ولافرق بینه وبین غسل الجنابة فی الکیفیة والاثار وقد ورد فی الاخبار ان غسل الجنابة والحیض واحد بل لا تعدد للغسل لانه امر واحد اثره رفع الحدث و ایجاد الطهارة بمعنی انتزاعها منه والاضافة الی الجنابة والحیض وغیرهما لیست بمنوعة له لان المزال لاینوع المزیل مع ان الحدث ایضاً امر واحد لاتعدد فیه واختلاف موجبات الحدث واسبابه لایوجب اختلاف الموجب

والمسبب ضرورة عدم استحالة اسباب مختلفة لمسبب واحد فما اشتهرمن الفرق بين غسل الجنابة وبين الاغسال الاخر بالاجتزاء به عن الوضوء وعدمه بها عنه ليس على ما ينبغي وقد حررنا هذا المبحث فيما سلف واشبعنا الكلام فيه بحيث لايبقى للناظر فيه ريب فبالغسل يجوزلها ويصح عنها كل ماكان محرماً عليها وباطلا عنها لان اثر الغسل الطهارة التى هى شرط لصحة العبادة وجوازها ورافعة للحدث المانع عن الصحة والجواز.

وبهذا البيان يظهران الغسل الواحد يكفى لرفع حدث الجنابة والحيض اذا حاضت بعد ما اجنبت لانه منشأ لانتزاع الطهارة المنافية للحدث اى حدث كان وليس هذا من باب تداخل الاغسال بل لاجل وحدة معنى الطهارة والحدث و يظهر ايضا عدم الاحتياج الى تعدد التيمم اذا عجزت من الغسل بعدم وجوب الوضوء عليهـا وحينئذ لامعنى للبحث عن تقدم الغسل على الوضوء و تأخره عنه و توسطه الوضوء بين الغسل اذاكان ترتيبياً .

ولوعجزت من الغسل تيممت بدل الغسل وينتزع من التيمم طهارة اضطرارية تكتفى بها ما لـم يرتفع العذر ولا يزيل هذه الطهارت الحدث الاصغر بحيث يجب الغسل والتيمم البدل منـه بل يجب الوضوء فى صورة القدرة و التيمم بدل الوضوء مع العجز عنه الى حصول القدرة على الغسل فتغتسل ولو احدثت بالحدث الا كبر تجب عليها تجديد التيمم لتحصيل الطهارة الاضطراريـة و هكذا الى ان تقدر على الغسل .

و قد مر فى مبحث الجنابة ان ماء غسل الزوجة والامة على الزوج والسيد لوجوب نفقتهما عليهما و كون ماء الغسل من النفقة ولايقاس بدم المتعة لانه ليس من النفقة .

وقيل ان ماء غسل الحيض والنفاس على الزوجة لانه من مؤنة التمكين وبينا عدم المنافات بين وجوب التمكين عليها و وجوب الماء عليه مع ان توقف التمكين على الغسل فى صورة حرمة الوقاع قبل الغسل وبينا عدم حرمته .

و اما مقدار ماء الغسل هو ما يمكن تحصيل الغسل بذلك المقدار و يختلف باختلاف الاشخاص من حيث عظم الجثة وصغرها و كثرة الشعر وقلته روى محمد بن مسلم فى الصحيح عن ابى‌جعفر عليه‌السلام قال الحائض مـا بلغ بلل الماء من شعرها اجزئها فرواية الحسن الصيقل عن ابى‌عبدالله عليه‌السلام قال الطامث تغتسل بتسعة ارطال من ماء محمول على الاستحباب او على امرئة لايكفيها اقل من هذالمقدار واما ما رواه محمد بن فضيل قال سئلت اباالحسن عليه‌السلام عن الحائض كم يكفيها من الماء قال عليه‌السلام فرق فمحمول على‌الاستحباب والفضل دون الفرض والايجاب كما فى‌التهذيب وفى الوسائل ويمكن حمله على كثرة الشعر والنجاسات والوسخ بحيث يحتاج الى ذلك القدر .

والامر سهل لان اختلاف الاخبار لاجل اختلاف الاشخاص واختلاف الوجوب والاستحباب فالواجب ما يتحقق به مسمى الغسل و الاكثر يحمل على الاستحباب ويجوزلها الخضاب على كراهية لورود النهى فى بعض الاخبار ونفى البأس فى‌اخبار اخر فيحمل النهى على الكراهة .

(ومنها) اى ومن مصاديق الحدث الاكبر الناقض للطهارة الكبرى هو بعض مراتب الاستحاضة المنتزعة من‌خروج دم خاص من‌الفرج غيردم‌الحيض ودم‌القرحة والجروح ودم العذرة .

فالاستحاضة هى‌الحالة القذرة بقذارة معنوية المنتزعة من خروج الدم لانفس الدم فان الدم وان‌كان له احكام من النجاسة وشدتها وعدم العفوعنه ونزح مقدار مخصوص من البئر الا انه ليس باستحاضة بل خروجه منشأ لانتزاع الاستحاضة اى الحالة القذرة والكلام فى هذا الدم والمنتزع منه كالكلام فى دم الحيض وما ينتزع منه وقد مر فى اول مبحث الحيض ما يفى الناظرفيه عن البسط هيهنا والكلام يقع فى معرفة الدم ومراتب الحالة المنتزعة من خروجه والاحكام المترتبة عليها .

اما الدم فقيل انه يخرج من عرق يقال له العاذل حكى عن الزمخشرى والفيروزابادى كما ان العاذل يفسر فى اللغة بعرق يخرج منه الدم اى دم الاستحاضة

ومع فرض صحة ما قيل والتفسير لايفيدان فى مرحلة تميز هذا الدم عن غيره لان المرئة لا تعرف هذا العرق ولاتعلم خروج الدم منه بعد فرض المعرفة .

و ورد فى الاخبار اوصاف لهذا الدم كالصفرة والبرودة والفساد وغيرها لكنها لتخلفها عنه ووجودها فى غيره لايميزه عن غيره تميزاً تاماً فاتصافه بالصفات المذكورة اغلبى لا دائمى فقد يتصف بصفات الحيض كالسواد والحمرة والسخانة و غيرها فلا يحصل القطع بكون الدم المتصف بصفات الاستحاضة من دمها لاتصاف غيره بها بل لابد من دليل آخر سوى الاوصاف كورود النص بكونه منه اوالقطع بعدم كونه من الدماء الاخر .

ومما لاريب فى كونه من دم الاستحاضة الدم المتجاوز عن العادة اى عادة الحيض اذا تجاوز عن العشرة فانظر الى رواية اسحق بن جرير قال سئلتنى امرئة منا ان ادخلها على ابى‌عبدالله عليه السلام فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت الى ان قال فقالت له ما تقول فى المرئة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان‌كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم‌هى‌مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم‌تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم واليومين و الثلثة و يتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هودم حار تجد لـه حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الحديث‌ترى ان الدم المستمر المتجاوزعن العشرة استحاضة بعد الاستظهار ومنحصرامره بين الحيض والاستحاضة وفى الرواية توصيف للحيض والاستحاضة ولكنه لاتميز احدهما عن الاخر لوجود وصف كل منهما فى الاخر بل اهتدينا الى التميز بينهما بقوله عليه السلام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة .

واما قوله عليه السلام تجلس ايام حيضها ثم‌تغتسل لكل صلوتين الخ فدلالته على تميزالوصف لاجل اختلاط الحيض والاستحاضة اعنى‌توسط الحيض بين‌الاستحاضتين مع اختلاف لون الدم وانحصار امرالدم بين الحيض والاستحاضه و دلالة وصف الحيض على حيضية المتصف بـه انما هى بعد مراعات التجاوز عن العشرة و عدم

تجاوز المتصف عنها ضرورة عدم امكان اتصاف الدم بوصف الحيض اكثر من عشرة ايام فالزائد عن العشرة ليس بحيض بل المعتادة حيضها عادتها وغيرها ترجع الى الروايات لاتحاد لون العشرة وما بعدها .

و تدل على ان الدم المستمر استحاضة سوى ما يحكم بحيضية اعنى المتصف بصفة الحيض صحيحة حفص بن البختري اوحسنته قال دخلت على ابي عبدالله عليه السلام امرئة فسئلته عن المرئة يستمر بها الدم فلاتدرى احيض هواوغيره قال فقال عليه السلام لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة و دم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فحصر الامام عليه السلام الدم المستمر بين الحيض والاستحاضة مع ان فى السؤال لا تدرى احيض او غيره و ليس هـذا الا لاجل ان الدم المستمر اذا لم يتصف بصفة الحيض استحاضة ولايحتمل غيرها .

ويستفاد من مواضع من مرسلة يونس ان الدم المستمر استحاضة سوى العادة المحكومة بحيضية الدم اوالمتميز بوصف الحيضية وسوى ما تجعله الفاقدة للتميز والعادة حيضا ان قلت تدل المرسلة على ان الحيض هوالعادة والمتصف بوصف الحيضية و اما ما تجعلها المرئة حيضا ليست بحيض بحسب الواقع لقوله صلى الله عليه وآله تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة ايام اوسبعة وقول الصادق عليه السلام ومما يبين هذا قوله صلى الله عليه وآله لها فى علم الله وان كانت الاشياء كلها فى علم الله فالظاهر منها ان الدم المستمر دم واحد حكم صلى الله عليه وآله بجعل المرئة الستة او السبعة منه حيضاً و الباقى استحاضة فهذا حكم تعبدى لا يكشف عن حقيقة الدم من غير فرق بين الستة او السبعة وبين الزائد عنهما .

قلت التعبد فى جعل الستة اوالسبعة حيضاً لا فى جعل الزائد استحاضة لان كون الزائد استحاضة لااشكال ولاتعبد لان النبى صلى الله عليه وآله والامام فى مقام بيان احكام المستحاضة و حالاتها لذا ترى الامام عليه السلام يقول فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لايكاد تخلوا عن واحدة منهن .

واما دم النفاس اذا تجاوزعن عادة الحيض والعشرة فهو بمنزلة دم الاستحاضة

فالمرئة تصنع كما تصنع المستحاضة كاسيتضح فى مبحثه .

واما الدم المرئى بعد الياس من الحيض فليس فى الاخبار ما يدل على كونه من دم الاستحاضة لان ما ورد فى حد الياس من الحيض ناظر الى منع الحيضية لا لاثبات كونه من الاستحاضة فليس فيـه من الاستحاضة عين ولا اثر الا ان تخصيص الياس بالحيض يكشف عن ان الاستحاضة يبقى بعد الياس من الحيض فلو علمت بعدم كونـه من القرحة اوغيرها تعين كونه استحاضة و مع الشك فالاصل عدم كونـه استحاضة لاشتمال الاستحاضة على احكام خاصة و اما الدم المرئى قبل البلوغ فلا دليل على كونه من الاستحاضة الا ان يثبت انحصار الدم على الاستحاضة و الحيض و القرحة والعذرة فبعد ثبوت انه ليس من القرحة والعذرة ينكشف كونه من الاستحاضة.

والحاصل أن الدم المرئى قبل البلوغ و بعد اليأس لا ينحصر فى الاستحاضة لاحتمال كونه غيرها سوى الحيض فمن يحكم بانحصار الدماء فيما ذكر يحكم بكونه من الاستحاضة بعد ثبوت فقد غيرها ومن لا يحكم بالانحصار ليس له طريق لتميز هذا الدم فلابد ان يرجع الى الاصول كما ان الحاكم بالانحصار ايضاً يرجع الى الاصول اذا لم يثبت فقد غيرها وقد بينا سابقا انه لامعنى لجعل الدم بعد الحيض استحاضة بحسب الاصل لان خصوصيات الاستحاضة على خلاف الاصل فليس الاصل ثبوت احكام الاستحاضة بعد فقد الحيض لعدم ما يدل على هذا الاصل الا انه لا ينبغى ترك الاحتياط فى صورة اشتباه الدم بالاستحاضة و غير الحيض سيما مع اتصافه بصفات الاستحاضة بل غلبة اتصاف دم الاستحاضة بهذه الصفات مما يوجب الظن المتاخم بالعلم فيطمئن النفس بكونه من الاستحاضة ولا مجرى للاصل بعد الاطمينان .

و لك ان تقول ان ظاهر اخبار المستحاضة يمنع عن حصول الظن بكون غير المتجاوز من دم الحائض والنفساء استحاضة لان اكثر الاخبار التى تسئل الامام عن وظائف المستحاضة فيه فيه ذكر عن وظيفة الحائض كما ستسمعها عند ذكر الاخبار لبيان الوظائف.

واما المراتب من الحالة المنتزعة من خروج الدم .

فیظهر من مجموع الاخبار الواردة فی هذا الباب انها منقسمة الی الصغیرة القلیلة والمتوسطة والکثیرة للاکتفاء فیبعض المراتب بالوضوء لکل صلوة وعدم ایجاب الغسل وایجاب غسل واحد للصلوات الخمس مع الوضوء لکل صلوة وایجاب اغسال ثلثة فی اللیل والنهار والجمع بین الظهر والعصر وکذا بین المغرب والعشاء وتخصیص الصبح بغسل فکل وظیفة من هذه الوظائف ناظرة الی مرتبة من مراتب دم الاستحاضة من حیث القلة والکثرة والمتوسط واختلاف الاخبار فی بیان الوظائف لاجل اختلاف حالات المرئة .

فمن الروایات ما تدل علی عدم وجوب الغسل والاکتفاء بالوضوء ما لم ینفذ الدم ووجوب الغسل اذا نفذ کموثقة زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال سئلته عن الطامث تقعد بعدد ایامها کیف تصنع قال تستظهر بیوم اویومین ثم هی مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلی کل صلوة بوضوء ما لم ینفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت و المراد من النفوذ النفوذ فیما استوثقت به من دون ثقب لما یاتی والمراد من الاغتسال هو الغسل الواحد لما یاتی من وجوب الغسل ثلث مرات مع الثقب وتحقق الاغتسال بالغسل الواحد واجمال هذه الروایة تبین فی الروایات الاخر.

و من الروایات الدالة علی لزوم الاغسال الثلثة مع الثقب والاکتفاء بغسل واحد مع عدمه صحیحة زرارة المضمرة قال قلت له النفساء متی یصلی فقال تقعد بقدر حیضها وتستظهر بیومین فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستشفرت وصلت فان جاز الدم الکرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم یجز الدم الکرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك فان انقطع عنها الدم والا فهی مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلی ولا تدع الصلوة علی حال فان النبی صلی الله علیه وآله قال الصلوة عماد دینکم فهذه الروایة صریحة فی لزوم الاغسال الثلثة مع التجاوز والاکتفاء بغسل واحد مع عدم التجاوز والمقصود من عدم التجاوز النفوذ من غیر تجاوز لما عرفت من الموثقة وهی

ساكنة عن الحالة التى يكفى فيها الوضوء .

ومن الروايات الدالة على الوظائف الثلثة فى الحالات الثلثة صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث حيض الحامل قال واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل اوفى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التى كانت تقعد فى حيضتها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضى الايام التى كانت ترى الدم فيها بيوم اويومين فلتغتسل ثم تحتشى وتستشفر وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها و بين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل و ان طرحت الكرسف ولم يسل فلتوضأ ولتصل ولاغسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبباً لايرقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم وليلة ثلث مرات و تحتشى و تصلى و تغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال و كذلك يفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها .

ولايخفى على احد دلالة هذه الرواية الصحيحة على الحالات الثلثة ووظائفها فجعل الامام عليه السلام عدم السيلان مع طرح الكرسف علامة المقلة وجعل وظيفتها معها التوضأ بلا احتياج الى الغسل وجعل السيلان مع عدم الكرسف علامة للمتوسط و وظيفتها معه الغسل الواحد وحيث ان السيلان فى حال عدم الكرسف لايستلزم السيلان مع امساك الكرسف فرق بين الحالين و بين ان السيلان مع الامساك يوجب الاغتسال فى كل يوم و ليلة ثلث مرات فالسيلان الموجب للغسل الواحد اذا لم يكن فى القوة والشدة بحيث لا يمنعه امساك الكرسف فمع الوصول بهذه المثابة من القوة والشدة لا يكفى غسل واحد فان الاستحاضة حينئذ كثيرة يجب معها الاغسال .

و يقرب من هذه الصحيحة مفاداً موثقة سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب

الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة و ان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل هذا ان كان دمها عبيطاً وان كان صفرة فعليها الوضوء فان الظاهر ان المراد بالصفرة هو القلة لان الدم يصفر اذا قل فهي معنى كنائي عن الصفرة وهذه الموثقة وان لم يسندها سماعة الى الامام عليه السلام الا ان قرب مضمونها الى مضمون الصحيحة يوجب الاطمينان بصدورها منه عليه السلام.

فقوله عليه السلام فى هذه الموثقة وان كان صفرة فعليها الوضوء بمنزلة قوله عليه السلام فى صحيحة الصحاف وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتوضأ ولتصل ولاغسل عليها فهاتان الروايتان اعنى الصحيحة والموثقة جامعتان لجميع مراتب الاستحاضة ووظائفها ولاتنافى بينهما وبين مايدل على المرتبيين ووظيفتهما اوعلى المرتبة الواحدة ووظيفتها ضرورة عدم لزوم بيان تمام المراتب و وظائفها فى رواية واحدة فموثقة زرارة تبين المرتبة الاولى والثانية اعنى الصغرى والوسطى وصحيحته المضمرة تبين المرتبة الثانية والثالثة اعنى الوسطى والكبرى.

واما صحيحة معوية بن عمار تبين المرتبـة الثالثة والاولى فانه روى عن ابى عبدالله عليه السلام قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصل فيها ولايقربها بعلها فاذاجازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر يؤخر هذه وتعجل هذه و للمغرب والعشاء غسلاتؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحشى وتستشفر ولاتحيى وتضم فخذيها فى المسجد وساير جسدها خارجاً ولاياتيها بعلها ايام قرئها وان كان الدم لايثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه يأتيها بعلها الا فى ايام حيضها فبين حكم المرتبة الثالثة اعنى الاغسال الثلثة وحكم المرتبة الاولى اعنى الوضوء لكل صلوة و اما المرتبة الثانية فليست بمعلومة لها لان الدم اذا ثقب الكرسف فمرتبة الاستحاضة ثالثة واذا لم يثقب لايعلم حاله ما لم تطرح الكرسف فالمتيقن هو المرتبة الاولى لعدم العلم بوصول الدم فى الكثرة المرتبة الثانية ولايجب عليها طرح الكرسف لاستعلام حال الدم فى القلة والتوسط.

وقد مضى فى صحيحة الصحاف فلتغتسل ثـم تحشى وتستذفر وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها و بين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل فلاتنافى بين الصحيحتين واما وظيفة المرتبة الاولى اعنى الوضوء فلاشبهة فيها لانها القدر المتيقن .

واما حسنة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام فهى ناظرة الى الاستحاضـة الكبرى حيث قال عليه السلام المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلى الفجر وليس لاحد التمسك باطلاقها والحكم بوجوب الاغسال الثلثة لمطلق الاستحاضة لدلالة الروايات على تقييد الاغسال بقيد الكثرة فمن حكم بوجوبها مطلقا فقد اخطأ و يقرب من الحسنة صحيحة صفوان بن يحيى عن ابى الحسن عليه السلام حيث قال قلت له اذا مكثت المرئة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قل لاهذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها ان اراد .

والحاصل ان كون المستحاضة ذات مراتب ثلثة ولكل مرتبة منهما وظيفة خاصة مما لايرتاب فيه المتأمل فى اخبار اهل بيت العصمة والطهارة وتخصيص بعض المراتب فى بعض الاخبار ببيان الوظيفة لاينافى كونها ذات مراتب ثلثة .

والاوفى لبيان المراتب هو رواية الصحاف و مضمرة سماعة بعد كون الصفرة كناية عن القلة فالقلة عبارة عن عدم السيلان مع عدم الكرسف والتوسط عبارة عن السيلان الممنوع من الكرسف والكثرة هى السيلان الذى لايمنعه الكرسف فكل بيان واردة للمراتب لابد ان يرجع الى مدلول رواية الصحاف لكونه اوضح وابعد من الاشتباه ولو كانت الصفرة سائلـة فالاعتبار بالسيلان لاباللون لما عرفت من ان الصفرة كناية عن القلة والمعتبر هو المعنى الكنائى والصدق والكذب يلاحظان بالنسبة الى المعنى الكنائى لامعنى اللفظ المكنى به .

وهل يجب عليها التعرف والاعتبار بعد ما علمت بالحدث لتميز مرتبة الحدث والاتيان بوظيفة تلك المرتبـة اوتاخذ بالقدر المتيقن ومع فرض تعرفها و علمها بكونها المرتبة قليلة اومتوسطة فهل تستصحب الحالة المعلومة اويجب عليها تجديد التعرف والاعتبار .

مقتضى كون الطهارة عن الحدث من شرائط صحة بعض العبادات وجوب احرازها عقلا ومعنى هذا الوجوب فقد المشروط عند فقد الشرط لااستحقاق العقاب بترك الشرط واحراز الشرط يتحقق مايرفع مخالفه والوضوء والغسل وان لم يكونا رافعين للحدث لكنهما قائمان مقام الرافع والمستحاضة بعد الوضوء والغسل منزلة منزلة الطاهرة المتطهرة و لذا تصح صلوتها مع بقاء الحدث فوجوب رفع الحدث وتحصيل الطهارة يتوقف على اليقين بالحدث والمتيقن عندها هوالمرتبة الاولى او الثانية فالواجب رفع المعلوم من الحدث والمتيقن منه لا المشكوك فيـه لجريان الاصل فى الزائد عن المتيقن الا ان هـذا الحكم اعنى الاكتفاء بوظيفة المتيقن باق ببقاء الجهل بالواقع الذى هو الموضوع لجريان الاصل فمع كشف الخلاف يجب عليها الجبران اداءاً اوقضاءاً ضرورة انها لم تات بالواقع يقينا والاجزاء انما هوفى صورة عدم كشف الخلاف وامتداد الجهل بالواقع .

ومع فرض وجوب الاعتبار لواتت بوظيفتها الواقعية من دون اعتبار و تعرف ليس عليها شيء لان الاعتبار لتحصيل العلم بالمرتبة لاتيان وظيفتها و هى اتت بها فلاموضوعية للاعتبار حتى عند من اوجبه .

ولوعجزت لعمى مع فقد المرشد اوظلمة مانعة عن الاعتبار فلاينبغى الاشكال فى سقوطه وعدم سقوط الصلوة عنها فلواتت باسوء الاحتمالات لتحصيل الفراغ اليقينى اتت بوظيفتها بالقطع واليقين ولوتمسكت بالاصل و اتت بالمتيقن لم تعص الا انها بعد كشف الخلاف محكومة بالجبران .

واما الاحكام المترتبة على المراتب فالمشهور الزام ذات القليلة بتغيير القطنة وتجديد الوضوء عند كل صلوة ومستندهم فى الحكم الاول الاجماع المنقول فى عبارات

جمع من الاصحاب قدس الله اسرارهم كعبارة الناصريات والغنية والمنتهى على المحكى وفى التذكرة يجب تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة ذهب اليه علمائنا والمحكى عن مجمع البرهان كانه اجماعى و عدم ثبوت العفو عن قليل هذا الدم و كثيره بل عن الغنية دعوى الاجماع على الحاق دم الاستحاضة والنفاس بالحيض فى عدم العفو وفى السرائر نفى الخلاف عن ذلك وبعض الاخبار المعتبرة الدالة على وجوب التغير فى الوسطى والكبرى مع عدم تعقل الفرق بل القول بعدم الفرق .

وقال فى الرياض انه يتم بالاجماع المركب ومن الاخبار قول ابى الحسن عليه السلام فى خبر صفوان بن يحيى هذه مستحاضة تغتسل و تستدخل قطنة بعد قطنة و تجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها .

اما الاجماع المنقول فقد بينا مرارا انه لاملازمة بينه وبين الواقع لعدم كشفه عن معتقد المعصوم لامكان كون الواقع على خلافه واما عدم العفو عن قليل هذا الدم فلا يرتبط بالمقام لان محله بدن المصلى اوثوبه الذى تتم به الصلوة منفردة واما الاخبار الواردة فى الوسطى والكبرى فلا تدل على حكم الصغرى ضرورة امكان خصوصية موجودة فيهما مفقودة فيها والقياس ليس من دين الامامية سيما مع الفارق وعدم تعقل الفرق لايدل على عدم الفرق والقول بعدم الفرق قول بلادليل بل قول على خلاف الدليل لوضوح الفرق بين الصغرى و بين الوسطى والكبرى لثبوت المزية لهما وامكان استناد بعض الاحكام اليها والاجماع المركب اوهن من البسيط مع ان فى الاخبار ما ينافى الحكم بالوجوب فانظر الى قول ابى جعفر عليه السلام فى رواية اسماعيل الجعفى حيث قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فاذا هى رات طهراً اغتسلت وان هى لم تر طهراً اغتسلت واحتشت ولا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل و اعادت الكرسف ترشدك الى ان تغيير القطنة لا يجب مع اليقين بالقليلة بل مع احتمال المتوسط .

وتقرب منها روايـة الحلبى عن الصادق عليه السلام قال قال ابوجعفر عليه السلام سئل

رسول الله صلى الله عليه وآله عن المرئة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلى فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنة و تستشفر بثوب ثم تصلى حتى يخرج الدم من وراء الثوب ويقرب منها قول ابی‌عبدالله عليه السلام فی صحیحة الصحاف حيث قال فلتغتسل ثم تحتشی وتستذفر وتصلی الظهر والعصر ثم لتنظر فان کان الدم فيها بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف الرواية فانه صريحة فی عدم وجوب التغير قبل طرح الكرسف .

ومما يدل على عدم وجوب تغيير القطنة رواية ابن ابی یعفور عن ابی‌عبدالله عليه السلام قال المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت و صلت والتامل فی هذه الاخبار يرفع الريب عن عدم وجوب تغير القطنة و تمسك صاحب الجواهر بمفهوم قول ابی‌عبدالله عليه السلام فی رواية عبدالرحمن بن ابی‌عبدالله المروی عن (مح) التهذيب فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلی ثم قال كل ذا مع ما فی وجوب الابدال فی نحوها من المشقة مع عدم ظهور فائدة لذلك اذ بوضع الجديدة تتنجس كنجاستها فمن ذلك كان القول بعدم الوجوب لايخلو من قوة فتراه يقوى جانب عدم الوجوب مع نقله قدس سره ادلة من اوجب فان عمدة ادلتهم هو الاجماع المنقول وهو لايعارض الاخبار المذكورة .

واما ما ذكر اخيراً من المشقة فی وجوب الابدال وعدم ظهور فائدة لذلك لتنجس الجديدة فليس فيه دلالة لان المشقة ليست بمثابة ترفع التكليف او تغير الحكم واما تنجس الجديدة فلايمنع من وجوب التغيير كما ان حدوث الحدث و وجوده بعد الوضوء لايمنع من الغسل فی الوسطى والكبرى وتعدد الوضوء فی الصغرى ولانحتاج فی منع الوجوب الى هذا النحو من الاعتبارات لان عدم الوجوب موافق للاصل فيكفی فی المنع عدم الدليل على الوجوب مع ان الاخبار الدالة عليه مستفيضة واما تغير الخرقة فمما يقطع بعدم وجوبه بعد التأمل فيما اسلفناه من الاصل وعدم الدليل على الوجوب ودلالة بعض الاخبار على العدم .

وذهب المفيد رضوان الله عليه فى المقنعة الى ان عليها تغير القطنة والخرقة قال وان كان الدم قليلا ولم يرشح على الخرق ولاظهر عليها لقلته كان عليها نزع القطن عند وقت كل صلوة والاستنجاء و تغيير القطن و الخرق و تجديد الوضوء للصلوة .

وظاهر هذا الكلام وجوب تغير الخرق مع عدم وصول الدم اليها وهذا منه عجيب لانه قول بلادليل .

وقال صاحب الجواهر بعد تقوية القول بعدم وجوب تغير القطنة ومنه يظهر انه ينبغى القطع بعدم وجوب تغير الخرقة كما هوظاهر المصنف وغيره وصريح جماعة خلافاً للمقنعة و(ط)(وئر)(ومع) وغيرها بل نسبه فى كشف اللثام الى الاكثر لما عرفته من عدم وصول الدم فى القليلة اليها مع اصالة البرائة وخلو الاخبار عنه لكنه قد يقطع بعدم ارادة الوجوب التعبدى حتى لولم تتنجس الخرقة فينزل حينئذ على اتفاق وصول النجاسة اليها ولو على بعض ما تقدم من التفسير للقليلة مما لاينافى وصول الدم الى الخرقة فحينئذ يتجه وجوب الابدال اوالغسل ان لم تقل بالعفو عن مثل ذلك تامل انتهى و كلام المفيد رضوان الله عليه يابى عن ذلك لانه صريح فى وجوب تغير الخرقة مع عدم رشح الدم عليها وعدم الظهور عليها فالظاهر من هذا الكلام الوجوب التعبدى للتصريح بعدم رشح الدم عليها .

وقوله فحينئذ يتجه وجوب الابدال اوالغسل الخ ترديد فى الراى و يمكن ان يكون الامر بالتامل للاهتداء بما عن بعض متأخرى المتأخرين الذى نقل فى صدر المبحث عنه من عدم الدليل على بطلان الصلوة بحمل النجاسة مطلقا مع ان الخرقة ما لا تتم الصلاة بها منفردة و كيف كان فالقول بوجوب تغير الخرقة قول بلا دليل .

واما لوتنجس ظاهر الفرج بهذا الدم فيجب غسله مع التجاوز عن نصاب المعفو واما مع عدم التجاوز فوجوب الغسل وعدمه مبنيان على استثناء دم الاستحاضة مما عفى عنه وعدم استثنائه فعلى الاول يجب وعلى الثانى لايجب وسيجىء فى محله

ان الاستثناء منحصر فی دم الحیض والممدرك هورواية موقوفة على ابی بصير والحق الشيخ رحمه الله دم النفاس الاستحاضة كما ان القطب الراوندی الحق (قده) بهذه الدماء دم نجس العین وتمیز الحق من الباطل فی محلـه انشاء الله تبارك و تعالى والمراد من ظاهر الفرج هوما يبدومنه عند الجلوس على القدمين واما الحكم الثانی اعنی تجديد الوضوء عند كل صلوة فجملة من الاخبار التى مر ذكرها ناطقة به و دلالتها عليه واضحة فقال مولانا الباقر عليه السلام فی موثقة زرارة بعد السؤال عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هی مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلی كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم و قال مولانا الصادق عليه السلام فی صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لايثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء .

وقال عليه السلام فی صحيحة صحاف ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف وهذه الاخبار حجة على من حكم بغير ما بيناه سواء اكتفى بوضوء واحد لاكثر من صلوة واحدة اواوجب الغسل فی الصغرى اوحكم بعدم وجوب شیء من الغسل والوضوء قال فی المختلف وقال ابن ابی عقيل يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلوتين غسل يجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل وتفرد الصبح بغسل واما ان لم يظهر الدم على الكرسف فلاغسل عليها ولاوضوء وقال عند الاحتجاج للاقوال احتج ابن ابی عقيل بما رواه ابن سنان عن ابی عبدالله عليه السلام قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلی الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلی المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلی الفجر وترك ذكر الوضوء يدل على عدم وجوبه .

وفيه ان هذه الصحيحة ناظرة الى الاستحاضة الكبرى ولامنافات بينها وبين ما دل على وجوب الوضوء عند كل صلوة فی الصغرى والتمسك بترك ذكر الوضوء يصح فی قبال من يوجب فی الكبرى الوضوء لكل صلوة زايداً على الاغسال الثلثة

ولانظر لها الى الاستحاضة الصغرى ولا الى حكمها فالاستدلال بها على عدم وجوب الوضوء الذى من وظائف الصغرى فى غاية الغرابة واغرب منه الترديد فى الدعوى بين ظهور الدم على الكرسف و عدمه و التفكيك بين حكمهما مع عدم الترديد فى الرواية والاستدلال بهذه الصحيحة لقول من يقول بعدم وجوب الوضوء مع الاغسال اولى وانسب مما سمعت من الاستدلال لدعوى ابن ابى‌عقيل ولذا قال بعض الاعلام فى حاشية المختلف هذا الكلام لا ربط له بمذهب ابن ابى‌عقيل اذليس الخلاف معه فى عدم وجوب الوضوء مع الغسل وانما ذلك مذهب المرتضى رضوان‌الله عليه وكانه حصل للمصنف انتقال من احد المذهبين الى الاخر فسبحان من لايسهو .

نعم يمكن ان يحتج لابن‌ابى‌عقيل باطلاق الرواية فى ايجاب الاغسال الثلاثة على المستحاضة وجوابه ظاهرفان المقيد مقدم انتهى فمراد هذا المتكلم ان صاحب المختلف سهى عندبيان الاقوال والاحتجاجات فذكرحجة المرتضى رضوان‌الله عليه لابن ابى‌عقيل ولايبعد عن الصواب واما الاحتجاج لابن ابى‌عقيل باطلاق الروايــة يمكن مع كون دعواه (قده) وجوب الاغسال الثلثة مطلقا لكنه (قده) فصل بين ظهورالدم على الكرسف وعدم ظهوره عليه واوجب الاغسال على الاول ونفى‌الغسل والوضوء على الثانى فاطلاق الرواية ينافى هذا التفصيل فهوقدس الله سره اخرج ما لم يظهر على الكرسف من مصاديق الحدث بقوله فلاغسل عليها ولاوضوء .

قال وقال ابن الجنيد (قده) المستحاضة التى يثقب دمها الكرسف تغتسل لكل صلوتين آخر وقت الاولى و اول وقت الثانية منهما وتصليهما وتغتسل للفجر مفردا كذلك والتى لايثقب دمها الكرسف تغتسل فى اليوم والليلة مرة واحدة ما لم يثقب .

والظاهران مراده من‌التفصيل ما بيناه كما ان ما تمسك به اعنى رواية سماعة تدل على ذلك فهوبين‌حكم‌الكبرى والوسطى واهمل حكم‌الصغرى مع ان الرواية مبينة لها لما عرفت من ذيل الرواية ان الحكمين المذكورين فى‌صورة كون الدم عبيطا وان كان صفرة فعليها الوضوء وبينا ان الصفرة كناية عن القلة .

(واما المرتبة الثانية) من الاستحاضة المعبر عنها بالوسطى .

فالمستحاضة بهذه المرتبة تغتسل بغسل واحد وتغير الكرسف فارجع الى رواية عبدالرحمن بن ابى عبدالله عن مولانا الصادق عليه السلام حيث قال فيـه فتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلى فاذا كان دماً سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد تراها صريحة فيما بيناه فالدم الظاهر عن الكرسف من غير سيلان منشاء لانتزاع الوسطى ومع السيلان تنتزع منه الكبرى و حيث صرح بوجوب الغسل للصلوتين بغسل واحد مع الكبرى نعلم ان قوله عليه السلام فلتغتسل وتصلى كرسفا اخر مورده الوسطى وان الغسل يجب فى كل يوم دفعة ضرورة ان تعدد الاغسال يجب فى الكبرى فان كان الواجب فى الوسطى التعدد كالكبرى لما فرق عليه السلام بينهما لقوله فان كان دماً سائلا فلتؤخر الصلوة الخ ومثلها رواية الجعفى التى مر ذكرها لقوله عليه السلام فيها فان هى رات طهراً اغتسلت و ان هى لم تر طهراً اغتسلت و احتشت فلا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف فدلالتها على اعادة الكرسف والغسل ظاهرة بعد ظهور الدم عليه كما ان دلالتها على عدم وجوب الاعادة قبل الظهور ايضاً واضحة وقد يستدل على الوجوب بما يدل عليه فى الكبرى وقد مر فى ما اسلفناه بطلان هذا الاستدلال .

ويدل على وجوب الغسل الواحد صحيحة زرارة المضمرة قال قلت له النفساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنهـا الدم والا فهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء الحديث .

ولا يمنع الاضمار عن الاستدلال بها لان زرارة لا يظمر عن غير المعصوم بل قل ما اتفق روايته عن غير المعصوم ومثلها فى الدلالة مضمرة سماعة قال قال المستحاضة

اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة فلا يمكن اوضح دلالة من هذه المضمرة وقد مر ان توافقها مع صحيحة الصحاف يوجب الاطمينان بصدورها عن المعصوم و مثلهما فى وضوح الدلالـة على وجوب الغسل الواحد صحيحة الصحاف لقوله عليه السلام فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل و ان طرحت الكرسف ولم يسل فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيا لايرقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشى وتصلى و تغتسل للفجر و تغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة الخ فايجاب الغسل عليها عند السيلان مع طرح الكرسف مع ايجابه عليها ثلث مرات مع السيلان من خلف الكرسف كالصريح فى ان المقصود من الغسل مع طرح الكرسف هو الغسل الواحد ضرورة اختلاف حكمى الحالتين لاختلافهما فى الكثرة .

وبما بيناه يظهر مفاد موثقة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هى مستحاضة فلتغتسل وتستوثق وتصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذانفذ اغتسلت وصلت ويعلم ان المراد من الاغتسال هو الغسل الواحد فى اليوم و الليلـة لما مر عليك من مضمرته الصحيحة ومضمرة سماعة من وجوب غسل واحد مع عدم تجاوز الدم الكرسف فقوله عليه السلام فى الموثقة فاذانفذ اغتسلت وصلت فى قوة قوله عليه السلام فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل ومع قوله عليه السلام وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها يعلم ان الوسطى ينتزع من سيلان الدم الذى يمنع بالكرسف و انقدح من طول المبحث ان ما ذهب اليه صاحب المدارك اعلى الله فى الفردوس مقامه من التسوية بين الوسطى و الكبرى تبعا للمصنف اعنى المحقق فى المعتبر وشيخه المعاصر الاردبيلى متمسكا بصحيحة معوية بن عمار وصحيحة عبدالله بن سنان وصحيحة صفوان بن يحيى ليس على ما ينبغى قال (قده) الثانية ان يثقب

الکرسف ولایسیل وذکر المصنف رحمه‌الله انه یجب علیها مع ذلك تغیر الخرقة والغسل لصلوة الغداة اما تغیر الخرقة فالکلام فیه کما سبق و اما الغسل لصلوة الغداة والوضوء للصلوات الاربع فقال فی المعتبر انه مذهب شیخنا المفید (قده) فی المقنعة والطوسی فی النهایة والمبسوط والخلاف والمرتضی رضی‌الله عنه وابنی بابویه (قدهما) ونقل عن ابن جنید وابن ابی عقیل (قدهما) انهما سویا بین هذا القسم وبین الثالث فی وجوب ثلثة اغسال وبه جزم فی المعتبر فقال والذی ظهر لی انه ان ظهر الدم علی الکرسف وجب ثلثة اغسال و ان لم یظهر لم یکن علیها غسل وکان علیها الوضوء لکل صلوة ورجحه العلامة (ره) فی المنتهی ایضاً .

وذهب الیه شیخنا المعاصر سلمه الله تعالی و هو المعتمد لنا ما رواه الشیخ فی الصحیح عن معویة بن عمار عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال المستحاضة تنتظر ایامها فلا تصلی فیها ولا یقربها بعلها فاذا جازت ایامها و رات الدم یثقب الکرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه و تغتسل للصبح .

و ما رواه الکلینی رحمه الله فی الصحیح عن عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال علیه‌السلام المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلی الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلی المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلی الفجر ولا بأس ان یأتیها بعلها اذا شاء الا ایام حیضها فیعتزلها زوجها قال وقال ولم تفعله امرئة احتساباً الا عوفیت من ذلك وهی مطلقة فی وجوب الاغسال الثلثة خرج منها من لم یثقب دمها الکرسف بالنصوص المتقدمة فیبقی الباقی مندرجاً تحت العموم ومثلها صحیحة صفوان بن یحیی عن ابی الحسن علیه‌السلام قال قلت له جعلت فداك اذا مکثت المرئة عشرة ایام تری الدم ثم طهرت فمکثت ثلثة ایام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لاهذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة ویجمع بین صلوتین بغسل ویاتیها زوجها اذا اراد انتهی .

ولیت شعری کیف رضی باهمال الروایات الدالة علی الغسل الواحد والتفصیل

بين الحالتين و لم يرض (قده) بتقييد المطلق بالمقيد مع انه قال بتقيده بالنسبة الى الوضوء واى مانع منعه من حمل رواية معوية على الكبرى وحمل ثقب الكرسف على السيلان مع ان تقديم المقيد والخاص على المطلق والعام واولوية الجمع من الطرح مهما امكن مما لاينكره احد و اى شيء حمله على حمل رواية معوية بن عمار على الاعم من الوسطى والكبرى وهويرى المحقق (قده) يفصل بين المتجاوز عن الكرسف و عدمه عملا بالروايات فان صحيحة صحاف صريحة فى عدم وجوب الاغسال الثلثة ما لم يسل الدم من خلف الكرسف لقوله عليه السلام فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف .

فهذه الجملة ينفى وجوب الغسل الواحد فضلا عن الاغسال ويدل على الغسل الواحد دون الاغسال قوله عليه السلام فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل ووحدة الغسل نستفيد من تقابل هذه الجملة مع جملة وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبياً لا ترقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم وليلة ثلث مرات .

فالناظر فى هذه الصحيحة يقطع بتثليث مراتب الاستحاضة فمرتبة ينتزع من الدم مع عدم السيلان عند طرح الكرسف وهى القليلة ومرتبة ينتزع من الدم مع السيلان فى صورة طرح الكرسف الممنوع من السيلان مع الكرسف وهى المتوسطة و مرتبة تنتزع من الدم مع السيلان مع استمساك الكرسف و هى الكثيرة فايجاب الاغسال الثلثة مع عدم سيلان الدم من خلف الكرسف على خلاف صراحة الصحيحة والعمل باطلاق روايتى ابن سنان و صفوان اهمال لبعض جملات هذه الصحيحة والروايات الدالة على التفصيل .

ثم قال (قده) احتج المفصلون بصحيحة الحسين بن نعيم الصحاف عن ابيعبدالله عليه السلام حيث قال فيها ثم تنتظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف عنها و سال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم

فلتوضأ و لتصل ولا غسل عليها قال و ان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من من خلف الكرسف صبيا لايرقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم و ليلة ثلث مرات وصحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت و احتشت و استثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الكرسف صلت بغسل واحد .

والجواب عن الرواية الاولى ان موضع الدلالة فيها قوله عليه السلام فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وهوغير محل النزاع فان موضع الخلاف ما اذا لم يحصل السيلان مع انه لااشعارفى الخبر بكون الغسل للفجر فحمله على ذلك تحكم ولايبعد حمله على الجنس ويكون تتمة الخبر كا المبين له .

و فيه ان موضع دلالة الرواية على عدم وجوب الاغسال ما لم يسل الدم من الكرسف هوقوله عليه السلام فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتوضا و لتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فهذه الجملة صريحة فى عدم وجوب الغسل اذا لم يسل مع الكرسف و حيث ان عدم السيلان مع الكرسف اعم من السيلان وعدمه بدون الكرسف بين الامام عليه السلام ان السيلان مع عدم الكرسف موجب للغسل والاكتفاء بالوضوء فى صورة عدم السيلان عند عدم الكرسف والموجب للاغسال الثلثة هو السيلان مع الكرسف فليس فى اخبار الباب اوضح دلالة على المراتب الثلثة واحكامها من هذه الصحيحة .

ثم قال وعن الرواية الثانية انها قاصرة من حيث السند بالاضمار ومن حيث المتن بانها لاتدل على ما ذكروه نصا فان الغسل لايتعين كونه لصلوة الفجر بل ولا للاستحاضة لجوازان يكون المراد غسل النفاس فيمكن الاستدلال بها على المساوات بين القسمين فتأمل انتهى .

وفيه ان الاضمار من مثل زرارة لايمنع من العمل بالرواية لانه لايروى عن غير الامام كما لايخفى على المتتبع فى رواياته واما جواز كون المراد غسل النفاس

فلا ينبغي صدوره عن اقل تلامذته فضلا عنه رضوان الله عليه ولذا امر بالتأمل واما عدم كونه متعينا لصلوة الفجر ففي غاية الصحة والمتانة ضرورة عدم تخصيص الفجر بالغسل في رواية من الروايات ففي هذه المضمرة صلت بغسل واحد و في موثقة سماعة فعليها الغسل لكل يوم مرة وفي موثقة زرارة فاذ انفذ اغتسلت وصلت و في صحيحة الصحاف وجب عليها الغسل فلايصح التخصيص بالفجر مع خلو الاخبار عنه بل يجب تخصيص الغسل بوقت اول صلوة تصليها المستحاضة بعد انقضاء مدة الحيض اوالنفاس والاستظهار فلوانقضت مدة الحيض او النفاس والاستظهار قبل صلوة الظهر ولم ينقطع الدم وكان معياره معيار المتوسطة من الاستحاضة ليس لها تأخير الغسل الى الفجر بل يجب عليها الغسل عند صلوة الظهر الا انها تكتفي به الى صلوة الظهر من الغد لعدم وجوب الزائد عن الغسل الواحد في اليوم والليلة و كذا اذا انقضت قبل صلوة المغرب ولو اخرت بطلت اربع صلوة في الفرض الاول وصلوتان في الفرض الثاني ضرورة عدم تأثير الغسل في صحة ما سبق عنه من الصلوة نعم عليها تجديد الغسل قبيل الفجر لتصحيح الصوم بناء على منافات الاستحاضة الوسطى مع الصوم وحينئذ تكتفي به الى الفجر الاخر ولعل نظر من خص الغسل بالفجر لحفظ صحة الصوم اوالى ان الفجر اول اليوم وفي موثقة سماعة ايجاب الغسل في كل يوم ولكنه بعيد عن الصواب لما في التخصيص بالفجر على الاطلاق من ابطال بعض الصلوات كما عرفت .

ولك ان تقول بعدم وجوب تجديد الغسل عند الفجر لكفاية غسل الظهر او المغرب لليوم و الليلة لعدم وجوب الزائد عن الغسل الواحد غاية الامر مراعات الفاصلة بين الغسلين بان لايزيد عن الدور .

واما تغير الخرقة فلادليل يدل على وجوبه سواء تلتخط بالدم املا لانها مما لاتتم به الصلوة منفردا ولا دليل لابطال حمل النجاسة الصلوة على الاطلاق ولاتدل الاولوية بالنسبة الى القطنة لكونها ملحقة بالداخل دونها لانها قياس ليس من مذهب الامامية لانهم بريئون من القياس ولم سلم .

و اما المرتبـة الثالثة التی تعبر عنها بالکبری فیجب علی المستحاضة بهذه المرتبة من الاستحاضة الاغسال الثلثة فی الیوم واللیلة فغسل للظهر والعصر یجمع بینهما و غسل للمغرب والعشاء یجمع بینهما و غسل لصلوة الصبح وعلی هذاالحکم اجماع الطائفة المحقة لایختلف فیه احد من اصحابنا الامامیة وقد مرعلیک الاخبار من طریق الخاصة .

فیکفیک للاعتقاد قول رسول‌الله صلی الله علیه وآله لحمنة بنت جحش حین قالت له صلی الله علیه وآله انه ای الدم اشد من ذلک انی اثجه ثجا تلجمی وتحیضی فی کل شهر فی علـم الله تعالی ستة ایام اوسبعة ایام ثم اغتسلی غسلا وصومی ثلثا وعشرین او اربعا وعشرین واغتسلی للفجرغسلا واخری الظهر وعجلی العصر واغتسلی غسلا واخری المغرب وعجلی العشاء واغتسلی غسلا ومثل قول النبی صلی الله علیه وآله فی الدلالة قول ابی‌عبدالله علیه السلام فی صحیحة الصحاف التی ذکرت مراراً حیث قال فان کان الدم اذاامسکت الکرسف یسیل من خلف الکرسف صبیاً لایرقی فان علیها ان تغتسل فی کل یوم ولیلة ثلث مرات وتحتشی وتصلی وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال و کذلک تفعل المستحاضة .

وقوله علیه السلام فی صحیحة معویة بن عمار المستحاضة تنظر ایامها فلاتصل فیها ولایقربها بعلها فاذا جازت ایامها ورات الدم یثقب الکرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل وتغتسل للصبح وتحتشی الی اخر الروایة وفی موثقة سماعة المستحاضة اذا ثقب الکرسف اغتسلت لکل صلوتین وللفجرغسلا .

وقول الصادق علیه السلام فی صحیحة عبدالله بن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلی الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلی المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلی الفجر.

وقول الکاظم علیه السلام فی صحیحة صفوان بن یحیی حین سئله هـذه مستحاضة تغتسل و تستدخل قطنـة و تجمع بین صلوتین بغسل فالاخبار فوق حد الاستفاضة

وبعد الاجماع لامعنى لتطويل الكلام .

(اما الوضوء) مع الاغسال فقد وقع الخلاف فيه وفي تعدده بتعدد الصلوة .

فذهب المفيد قدس سره الى وجوب الوضوء والاكتفاء بوضوء واحد للظهر و العصر معا على الاجتماع و تفعل مثل ذلك في المغرب والعشاء و تفعل مثل ذلك لصلوة الليل والغداة واقتصر الشيخ على ما حكى عنه في النهاية والمبسوط على الاغسال والمعروف من مذهب المرتضى رضوان الله عليه هو الاقتصار ايضا و كذا ابن الجنيد (ره) وابنا بابويه ونقل عن ابن ادريس (قده) انه اوجب على هذه اعني المستحاضة بالاستحاضة الكبرى مع الاغسال الثلثة الوضوء لكل صلوة وقال المحقق رحمة الله عليه في المعتبر بعد نقل الاقوال عن الشيخ وعلم الهدى وابني بابويه وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه مع الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا و ربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ (ره) في المبسوط والخلاف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء .

ثم قال والذي اختاره المفيد هوالوجه و يظهر من كلام المحقق رحمه الله ان القائل بوجوب الوضوء لكل صلوة في غاية الندرة الى زمانه وقال صاحب المدارك بعد نقل هذا القول عن ابن ادريس (ره) واليه ذهب عامة المتأخرين والحق الحقيق بالذهاب اليه هومذهب المرتضى (رض) و موافقيه لنا ان المستحاضة المغتسلة بالاغسال الثلثة في الاوقات الثلثة في حكم المتطهرة والاغسال في حكم التطهير فلا اثر للدم الباقي بعد الغسل فانه في حكم العدم فالشارع نزل الاغسال منزلة التطهير و اكتفى بها عنه وهذا التنزيل انما يتحقق برفع الاثر عن الدم الباقي بعد الغسل فهي متطهرة بحكم التنزيل بالنسبة الى الصلوتين و قد مر في ما سلف ان شرط صحة الصلوة هو الطهارة الحاصلة من الغسل و الوضوء المنتزعة عنهما لا فعل الغسل وافعال الوضوء لعدم بقاء الافعال عند الصلوة ووجوب بقاء الشرط الى آخر المشروط .

وبعد تنزيل المغتسلة منزلة المتطهر بتنزيل الغسل منزلة التطهير لايبقى وجه لوجوب الوضوء ولذا لم يرد فى الاخبار الآمرة بالاغسال امر بالوضوء من ان الآمر فى مقام بيان وظيفة المستحاضة بالاستحاضة الكبرى وتصحيح الاعمال الصادرة عنها فراجع الاخبار التى اوردناها لاثبات وجوب الاغتسال تراها خالية عن الامر بالوضوء مع كثرتها .

قال صاحب المدارك رضوان الله عليه ويدل على الاجتزاء بالاغسال هنا مضافاً الى العمومات الدالة على ذلك ظاهر قولـه عليه السلام فى صحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثـم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وفى صحيحة ابن سنان تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الخ ولم اقف لمن اوجب الوضوء هنا على حجة سوى عموم قوله عليه السلام فى كل غسل وضوء الا غسل الجنابة وقد تقدم الكلام عليه متنا وسنداً انتهى ومراده من هذا الكلام ما تكلم به عند شرح قول المحقق (قده) فى مبحث الحيض اذا طهرت وجب عليها الغسل و كيفيته مثل غسل الجنابة لكن لابد معه من الوضوء وفى كلامه كفاية لاثبات عدم وجوب الوضوء مع الغسل .

وظهر من هذا البيان ان القول بوجوب الوضوء مع الغسل ليس على ماينبغى وقال فى المعتبر بعد ما استوجه اختيار المفيد وهو لازم للشيخ ابى جعفر لان عنده كل غسل لابد فيه من الوضوء الا غسل الجنابة واذا كان المراد بغسل الاستحاضة الطهارة لم يحصل المراد به الا مع الوضوء اما علم الهدى فلا يلزمه ذلك لان الغسل عنده يكفى عن الوضوء فلا يلزمه اضافة الوضوء الى الغسل هنا ويحتج بما رواه معوية وقد قدمنا خبره وبما رواه زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم اويومين ثم هى مستحاضة فلتغتسل ولتتوثق من نفسها وتصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وهذا التفصيل دليل قطع الشركة و جوابنا ان ايجاب الاغسال ليس بمانع من ايجاب الوضوء مع كل غسل وبتقدير ان لايكون مانعاً نسلم قوله عليه السلام كل غسل لابد فيـه من الوضوء

الا غسل الجنابة ومع سلامته تناول موضع النزاع انتهى .

وفيه ان الاخبار ما روى فى غوالى اللئالى خالية عن لفظ لابد الذى يدل على اللزوم وقوله (قده) واذاكان المراد بغسل الاستحاضة الطهارة لم يحصل المراد به الامع الوضوء الظاهر انه على قول الشيخ (قده) وهولايفيد فائدة بالنسبة الى الواقع وقوله (قده) ايجاب الاغسال ليس بمانع من ايجاب الوضوء فيه ان الغسل منشاء لانتزاع الطهارة الكبرى و بعد حصولها تمنع من ايجاب الوضوء بل الاخبار تدل على عدم الجوازلدلالتها على كون الوضوء مع الغسل بدعة وقد مر فيما اسلفناه ان الغسل منشاء لانتزاع الطهارة الكبرى والوضوء منشاء للصغرى و فى المقام الغسل منزل منزلة الطهارة الكبرى لوجود الدم بعده فلا اثر لما هومنزل منزلة الصغرى وخلوالاخبار الآمرة بالغسل عن الامر بالوضوء مما يوجب الاطمينان بعدم لزومه مع الغسل و اوردنا سابقا الاخبار الدالة على كون الغسل اطهر وانقى من الوضوء حيث قال عليه السلام اى وضوء اطهر من الغسل و اى وضوء انقى من الغسل و ابلغ وان مرسلة ابن ابى عميرلايزاحم تلك الاخبار سنداً ودلالة .

وظهرهنا امر آخر وهوان الغسل والوضوء مع وجود الدم بعدهما لايرفعان الحدث لان منشأ انتزاع الحدث باق بعدالغسل والوضوء فصحة العبادة والحال هذه لاجل تنزيل الغسل والوضوء منزلة ما ينتزع منهما اعنى الطهارة فالمرئة بعدالغسل والوضوء متطهرة بالطهارة الصغرى اوالكبرى تنزيلا ويعبر فى كلمات الاصحاب عن هذالتنزيل بالاستباحة لاباحة العبادة لها مع وجود الحدث و مقتضى التنزيل عدم تأثير الحدث لانه منزل منزلة العدم .

فمن اعتقد على وجوب الوضوء مع الغسل وبنى على اجتماعهما على خلاف التحقيق ليس له التفريق بينهما بجعل الغسل رافعاً للحدث و ايجاب نيّة الرفع عنده وجعل الوضوء مبيحا للعبادة وايجاب نية الاباحة معه لعدم ما يدل على الفرق بينهما بما ذكر.

قال فى المعتبر قال بعض المتأخرين اذا اجتمع عليها الوضوء و الغسل

توضأت للاستباحة واغتسلت لرفع الحدث تقدم الوضوء او تأخر لان على تقدير التقديم يكون حدثها باقياً فلايصح وضوئها لرفع الحدث لان حدثها باق ببقاء الغسل وعلى تقدير تأخير الوضوء يكون الحدث مرتفعا بالغسل وهوفرق ضعيف لان الوضوء والغسل ان كانا شريكين فى رفع حدث الاستحاضة فهما سواء فى النية و ان كان كل واحد منهما يجب بسبب غير الاخر فكل واحد منهما اثر فى رفع الحدث المختص به انتهى .

وقد اوضحنا فى تضاعيف كلماتنا ان الفرق بين الوضوء والغسل كون الاول منشأ للطهارة الصغرى والثانى للطهارة الكبرى و ان الكبرى يجزء عن الصغرى ما لم يلاحظ فيها خصوصية مختصة بالصغرى واما فى المقام فلا يؤثران اثر الطهارة الحقيقية بل اثرهما الطهارة التنزيلية فالغسل اذانزل منزلة الطهارة الكبرى يجزء عن الصغرى لعدم ما يدل على الخصوصية بل لااثر للوضوء بعد الغسل .

واستدلوا لوجوب الوضوء لكل صلوة بعموم قوله تعالى **اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا** الى آخر الاية ولاريب ان الخطاب متوجه الى المحدثين فلا يتوجه الى المتطهر بالطهارة الحقيقية اوالتنزيلية والمرئة بعد ما اغتسلت متطهرة تنزيلا .

ولو توضأت ذات القليلة اوالمتوسطة للصلوات الاربعة اواغتسلت ذات المتوسطة لبعض الصلوات او الكثيرة فى اول الوقت وصلت فى آخر الوقت لم تجزئها تلك الصلوة لما عرفت من ان الوضوء والغسل لا يرفعان الحدث مع وجود الدم بعدهما بل ينزلان منزلة التطهير والتنزيل لم يقع فى الشرع على الاطلاق بل مع اتصال الصلوة بهما ولذا قال النبى صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش واغتسلى للفجر غسلا واخرى الظهر وعجلى العصر واغتسلى غسلا واخرى المغرب وعجلى العشاء واغتسلى غسلا .

وقال مولانا الصادق عليه السلام فى صحيحة معوية بن عمار اغتسلت للظهر والعصر تؤخرهذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخرهذه وتعجل هذه وفى صحيحة صفوان بن يحيى و تجمع بين صلوتين بغسل وفى رواية عبدالرحمن بن ابى عبدالله

فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى صلوتين بغسل وفى رواية اسماعيل بن عبدالخالق فلتؤخر الظهر الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى الظهر والعصر وان كان المغرب فلتؤخرها الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى المغرب والعشاء وقال ابوجعفر عليه السلام فى رواية محمد بن مسلم فلتجمع بين الصلوتين فالامر بتأخير الصلوة عن اول وقتها مع كون اول الوقت افضل لاجل ان التنزيل ليس على الاطلاق بل مع عدم الفرجة بين الوضوء اوالغسل وبين الصلوة .

وان خفيت على احد دلالة مااحتججنا به على ما ادعيناه لمدقتها وابى ان يعتقد بها يقال له ان مقتضى كون دم الاستحاضة منشأ لانتزاع الحدث ووجوده بعد الغسل والوضوء وحين الاغتسال والتوضأ عدم تحقق الطهارة وبقاء الحدث على ماكان وعدم صحة العبادة الا ان الشارع اكتفى بمنشأ انتزاع الطهارة عنها مع عدم بقاء الافعال وليس هذا الا بتنزيل المنشأ منزلة المنتزع و تنزيل المستحاضة منزلة المتطهرة بعدم الاعتناء بوجود الدم وتأثيره فى حدوث الحدث وبقائه والقدر المتيقن من هذا الاكتفاء والتنزيل هومع عدم الفرجة المعتد بها بين الغسل اوالوضوء وبين الصلوة لما رايت من الامر بالجمع بين الصلوتين واما فى صورة الفصل بينهما فيجرى حكم الحدث بوجوده وتأثيره ومع الشك فى الاكتفاء والتنزيل فالاصل هوتأثير الحدث .

والى ما بيناه ينظر كلام شيخ طائفتنا رضوان الله عليه اذا توضأت المستحاضة فى اول وقتها ثم صلت لم تجزئها تلك الصلوة واحتج بان الاخبار تدل على انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة وذلك يقتضى ان يتعقبه فعل الصلوة ولانها مع مقاربة الصلوة تخرج عن العهدة بيقين ومع التأخير لا تخرج عن العهدة الابدليل وهومنتف فبقوله (قده) ومع التأخير لا تخرج الخ اشار الى ما بيناه من ان الاصل هوتأثير الحدث .

و قال العلامة اعلى الله مقامه فى المختلف بعد نقل دعوى الشيخ رحمه الله وهواختيار ابن ادريس (ره) وعندى فيه نظر اقربه الجواز .

لنا العموم الدال على تجويز فعل الطهارة فى اول الوقت والعموم الدال على

توسعة الوقت .

وفيـه ان العموم الدال على تجويز فعل الطهارة فى اول الوقت لاينفع فى المقام لعدم انتزاع الطهارة مع وجود الحدث ودوامه بحسب الحقيقة بل النافع هنا عموم التنزيل والاكتفاء بالافعال عن الطهارة المنتزعة عنها عند عدم المانع والاخبار الامرة بالوضوء والغسل خالية عن عموم التنزيل والاكتفاء.

ثم تصدى (قده) للجواب عن احتجاج الشيخ (قده) فقال والجواب عن الاول بالمنع من دلالة الاخبار على ما ادعاه فان بعضها ورد بقوله فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ولادلالة فى ذلك على ما ادعاه وفى بعضها وصلت كل صلوة بوضوء ولادلالة فيه ايضاً وفى بعضها الوضوء لكل صلوة وفى الحديث الطويل عن يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة ولاشيء من هذه الاخبار يدل على مـا قصده الشيخ (ره) و عن الثانى ان الدليل على خروجها عن العهدة قائم وهو الامتثال وانت خبير بان الشيخ ما استدل بهذه الالفاظ المنقولة فى كلام المجيب (ره) بل موضع الدلالة فى الاخبار هوما بينا من الجمع بين الصلوتين وتعجيل العصر وتأخير الظهر وتأخير المغرب و تعجيل العشاء مع كون تعجيل الظهر افضل من تأخيره مع ان المدعى لعدم الاجزاء ليس عليه اقامة البرهان على العدم بل على المدعى للاجزاء اقامة البرهان على عموم التنزيل والاجتزاء .

و اما قوله (قده) وعن الثانى ان الدليل على خروجها الخ فيـه ان حصول الامتثال يتوقف على عموم الاذن والتنزيل ولايستفاد من الاخبار عموم بل ولااطلاق يمكن الاستناد اليهما بل ظاهرها لزوم المقاربة للخروج عن العهدة وحيث لا اذن فلا امتثال .

واذا توضأت ذات القليلة للصلوة اواغتسلت ذات الكثيرة اوالمتوسطة فى وجه وقامت الى الصلوة فانقطع الدم قبل الدخول فيهـا وجب عليها الوضوء او الغسل جديداً لان الاستحاضة حدث يجب الوضوء عند انقطاعها والغسل المكتفى بـ ه عند وجود الدم لايكفى بعد الانقطاع لعدم ارتفاع الحدث به و كذلك الوضوء فى موضعه.

واما اذ انقطع الدم بعد تكبيرة الاحرام ودخولها في الصلاة ففيه خلاف قال الشيخ قدس الله سره مضت في صلاتها ولم يجب عليها استيناف الصلاة لانه لا دليل عليه وقال ابن ادريس رحمة الله عليه ان كان انقطاع دمها حدثاً وجب عليها قطع الصلاة واستيناف الوضوء وانما هذا كلام الشافعي اورده الشيخ لان الشافعي يستصحب الحال وعندنا ان استحصاب الحال غير صحيح وما استصحب فيه الحال فبدليل وهو الاجماع على المتيمم اذا دخل في الصلاة ووجد الماء فانا لانوجب عليه الاستيناف بالاجماع لا بالاستصحاب .

وقال العلامة اعلى الله في الفردوس مقامه والحق ما قاله الشيخ (قده) اما وجوب الاستيناف قبل الدخول فلان طهارتها غير رافعة للحدث على ما قلناه وانما تفيد استباحة الدخول مع وجود الحدث فاذا انقطع الدم وجب عليها نية رفع الحدث لان الطهارة الاولى كانت ناقصة فلهذا اوجبنا عليها اعادة الوضوء و اما عدمه مع الدخول فلانها دخلت في صلاة مشروعة فيجب عليها اكمالها بقوله تعالى **ولا تبطلوا اعمالكم** انتهى .

فقوله (قده) اما وجوب الاستيناف قبل الدخول الخ ففي غاية المتانة والصحة و تصديق للشيخ بالنسبة الى كلامه السابق لانه اوجب الوضوء لمن انقطع دمه قبل دخول الصلاة وبعد التوضأ و اما قوله واما عدمه مع الدخول الخ فليس بجيد فان الدخول في صلاة مشروعة لايوجب الاكمال الامع بقاء مشروعيتها الى الاكمال وليس كذلك لان الطهارة كما انها شرط لافتتاح الصلاة شرط في الاختتام والوضوء المكتفى به للدخول لايصح الاكتفاء به الى آخر الصلاة لتستدل الموضوع الى موضوع آخر لوجود الدم الموجب للحدث في آن الافتتاح وانقطاعه في زمان قبل الاختتام فالذى دل على مشروعية الدخول لايدل على مشروعية الاكمال بل الثاني يحتاج الى دليل سوى ما دل على الاول فقول الشيخ (ره) لانه لادليل عليه جوابه ان الدليل هو ما دل على اشتراط صحة الصلاة بالطهارة فالمحتاج الى الدليل المضى في صلاتها والحال هذه لا الاستيناف لان انقطاع الدم الموجب لعدم الاكتفاء بالوضوء السابق

كاف للدلالة على وجوب الاستيناف لان الصلاة الاولى بطلت لبطلان الوضوء فلا يتوجه خطاب **لاتبطلوا اعمالكم** الى هذه المرئة لان صلاتها باطلة قبل الابطال.

فلوقيل دليل مشروعينها استصحاب حال المرئة قبل الانقطاع فجوابه ما قال ابن ادريس ان استصحاب الحال ليس من مذهبنا لانه غيرصحيح عندنا وما ترا اى من العمل على استصحاب الحال كالحكم بعدم وجوب الاستيناف على المتيمم الواجد للماء فى اثناء الصلاة ليس ما يترا اى لان تصحيح صلاة المتيمم ليس لاستصحاب الحال لانه اسراء للحكم من موضوع الى موضوع آخر بل الدليل على الصحة هو الاجماع و كلام ابن ادريس فى ابطال استصحاب الحال و ايجاب الوضوء و الصلاة بعدہ فى نهاية الصحة لايتصور فوقها لان استصحاب الحال لا دليل على حجيته لانه استناد الى الحالة السابقة و يظهر من المثال الذى يبحثون فيه انه اسراء لحكم الفاقد للماء الى الواجد و ايجاب الوضوء و استيناف الصلاة مقتضى شرطية الطهارة للصلوة .

ثم ان مقتضى ما تقدم من كون دم الاستحاضة منشأ للحدث وانقسام الحدث الى القليل والمتوسط والكثيرانتزاع الحدث من الدم الموجود مطابقا له فى المرتبة سواء استمر الى وقت من اوقات الصلاة اولم يستمر لان الحدث المنتزع يبقى ما لم يتعقبه رافع لـه فلوبقى الدم القليل بعد الوضوء ولو بلحظة اوالكثير بعد الغسل كذلك ثم انقطع وجب عليها الوضوء اوالغسل عند الصلاة وليس وجوب الغسل او الوضوء للانقطاع بل لوجودالدم لان الانقطاع لاينتزع منه الحدث لانه ارتفاع لمنشأ الحدث ولوبقى ما يوجب الغسل بعده بلحظة ثم قل يجب الغسل لبقائه فى اللحظة وتبدله الى القلة لايرفع اثرالكثيرفيجب عليها الغسل لاول صلاة تصلى بعد التبدل سواءكانت الصلاة للصبح اوالظهرين اوالعشائين.

واما الدم المتوسط المنشأ للاستحاضة الوسطى فبعد ما اغتسلت للصلاة التى اتصلت بالغسل اى صلاةكانت حسب ما قدمنا فايجابه لغسل آخر للاكتفاء يتوقف بمضى يوم و ليلة من حين الغسل الاول و اما فى صورة الانقطاع قبل اليوم والليلة

بعد الاول يجب لرفع الحدث المنتزع منه الغسل لعدم صلاحية الوضوء لرفع الحدث المتوسط الذى هو اكبر من الاصغر والاكتفاء بالوضوء بعد الغسل الواحد للصلوات الاربعة لايدل على الاكتفاء بالوضوء لرفع الحدث الاكبر من الاصغر ولاثر لكونه اصغر من الاكبر لان الوضوء منشأ لانتزاع الطهارة الصغرى وهى لا ترفع الحدث المتوسط و من لاحظ صحيحة الصحاف حق ملاحظتها يسهل عليه تصحيح ما بيناه حيث قال الامام عليه السلام ثـم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل فان الاكتفاء بالوضوء موقوف على عدم السيلان وامـا مع السيلان فيجب الغسل وعدم السيلان لابد ان يكون فى جميع ما بين الغسل للظهر والعصر وبين المغرب فلوسال فى لحظة بين الحدين تحقق السيلان واوجب الغسل لان الكل يرتفع بارتفاع الجزء كما ان السالبة الكلية ترتفع بالموجبة الجزئية .

و الحاصل ان دم الاستحاضة حيث انه منشأ للحدث الاصغر تارة و المتوسط اخرى و قد يكون منشأ للحدث الاكبر فكلما تحقق احد المراتب يترتب عليه حكمه ولوكان ظرف وجوده لحظة ولايتوقف انتزاع الحدث من الدم استمراره الى وقت من الاوقات لان الاثر لوجود الدم وبعد ما اثر لم يرتفع اثره من دون رافع من الوضوء او الغسل و بعبارة اخرى ان هذا الدم كل مرتبة منه سبب بوظيفة من الوظائف عند الصلاة وان لم يستمر الدم الى وقت الصلاة .

فمحصل الاخبار انه متى تحقق الدم لم يجز الصلاة معه الابغسل ان كان كثيراً و بوضوء ان كان قليلا فلو تحقق الاستحاضة بعد صلاة الصبح و ارتفعت ظاهراً قبل الظهر برؤية الدم بعد الصبح وانقطاعه قبل الظهر لا تصح صلاة الظهر الابغسل مع كثرة الدم المنقطع او وضوء مع قلته فلا يتوقف حدوث الحدث باتصال الدم الى الظهر بل يحدث بوجود الدم و يبقى الى ان يرفه الرافع وان انقطع الدم الموجب له لان منشأ انتزاع الحدث وجود الدم لابقائه كما هو الحال فى الاحداث الاخر

ولو كثر الدم بعد ما صلت الصبح بالوضوء ثم قل قبل صلوة الظهر لا تصح الصلوة بالوضوء بقلة الدم حين الصلوة بل يجب الغسل للحدث المنتزع من كثرة الدم.

وظهر من هذا البيان عدم الفرق بين الانقطاع للبرء والانقطاع للفترة فی وجوب الغسل بعد وجود الدم بعد الغسل السابق لان انقطاع الدم لايوجب الطهارة وليس برافع للحدث وان كان للبرء قال شيخنا الانصاری فی كتاب الطهارة.

الثانی قد صرح المصنف (ره) انه اذا انقطع دم الاستحاضة لم يجب عليها الغسل قال فی المنتهی انقطاع دم الاستحاضة ليس بموجب للغسل فلواغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت الظهر لم يجب الغسل وا كتفت بالوضوء انتهی وقال فی القواعد وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء انتهی وقد مر عبارات التذكرة والنهاية والموجز والاظهرانه ان قلنا باعتبار استمرار الكثرة الی اوقات الصلوة حقيقة اوحكما فلامناص عن الحكم بعدم الغسل لوانقطع للبرء قبل الوقت كما عرفت من تصريح المصنف واما انقطاعه للبرء بعد دخول الوقت فلايرفع الوجوب المتحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت فی اثناء هذا الدم ام لا لان المتأخر منها كاف للسببية كما حققه فی الذكری بعد ما حكی عن الشيخ (ره) ان انقطاع دمها يوجب الوضوء وان بعض الاصحاب قيده بالبرء.

قال و يمكن ان يقال ان دم الاستحاضة فی نفسه حدث يوجب الوضوء تارة والغسل اخری فاذا اغتسلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلاوضوء ولاغسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدهما اوفی اثنائهما دم ثم انقطع اما فی الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلااثر له لانه بعوده كالموجود دائماً وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق علی دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولی كانت لما سلف قبلها من الدم ولايلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تأثيره فی الحدث وهذه المسئلة لم يظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتی به الشيخ هوقول العامة بناء منهم علی ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقی علی ما كان عليه ولما كان

الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمراوعلى هذا لو لم تغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهرفان كان باقياً اجزئها غسل للظهرين لانه رفع مـا مضى من الحدث وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل و كذا لواهملت غسلى النهار ودخل الليل ولواهملت غسل الليل واغتسلت للصبح وصامت اجزء لانه ياتى على ما سلف و ان كان الدم قد انقطع قبله وجب غسله عنه فلو اخلت بطل الصوم والصلوة وفى نهاية الفاضل قرب وجوب الغسل لوانقطع قبل فعله اما لجنونها واما لاخلالها انتهـى .

اما تصريح المصنف بعدم وجوب الغسل والاكتفاء بالوضوء بعد انقطاع الدم فلاوجه له لان مرجعه الى انكار كون كثرة الدم موجباً للغسل لان الاغتسال قبل انقطاع الدم لايرفع الحدث المنتزع بعدالغسل فالحكم بعدم وجوب الغسل مع وجود الكثير بعده انكار لكونه حدثاً والاكتفاء بالوضوء ان كان لاجل الدم مع الكثرة فهواجراء لحكم القليل على الكثير وان لم يكن للدم فلايجب الوضوء ايضاً فلامعنى لايجاب الوضوء وعدم ايجاب الغسل .

واما ما حكى عن الشيخ من ان انقطاع دمها يوجب الوضوء فليس لـه وجه صحة الا ان يقال ان المراد من الدم هو القليل لان الدم الكثير يوجب الحدث الاكبر وهولايرتفع بالغسل ولا اثر للانقطاع سوى ارتفاع الحدث بالغسل ارتفاعا حقيقيا .

واما قول الشهيد قدس الله سره ويمكن ان يقال الى قوله اخرى ليس على ما ينبغى لان التعبير بالامكان ليس فى محله لوجوب القول بما قال (قده) لبطلان غيره ضرورة ان دم الاستحاضة منشا للحدث قليله و كثيره والاخبار ناطقة بكونـه منشأ للحدث مع اختلاف فى قليله ومتوسطه و كثيره فى المنشائية وقد مرعليك الاخبار الدالة على منشائية كل مرتبة من هذالدم و اختلاف وظائفه من الوضوئات والغسل الواحد والوضوئات والاغسال الثلثة والتعبير فيها بعبارة عند وقت كل صلوة او عند الظهرين اوالعشائين اوالصبح لاجل ان تأثير الحدث هوابطال الصلوة ومنع هذا

التأثير يكون بالوضوء تارة و بالغسل اخرى لان الشرع اكتفى بالوضوء و الغسل مع وجود الدم وحكم برفع الحدث مع انقطاعه فتخصيص اوقات الصلوات بالوضوء و الغسل للاكتفاء بهما مع وجوده فى صورة اتصال الصلوة بهما و هذا معنى وراء اشتراط استمرار الدم الى اوقات الصلوة فى حدثيته فليس لدم الاستحاضة خصوصية زائدة على ما يعتبر فى اسباب الحدث الاصغر اوالاكبر فمنشأ انتزاع الحدث لايعتبر فى منشائية البقاء الى وقت معين بل حدوثه كاف للانتزاع ولايرتفع المنتزع بارتفاع المنشأ وقوله وهذه المسئلة لم يظفر منها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام المسئلة المشار اليها ان الانقطاع يوجب الوضوء اولغسل .

وفيه انه لايجب فى كل مسئلة ورود نص خاص لتلك المسئلة بل يكفى فى هذه المسئلة ما دل من الاخبار على كون دم الاستحاضة منشاءاً للحدث المانع من صحة العبادة و كونه ذا مراتب ثلثة من القلة والتوسط والكثرة وان كل مرتبة منهما يؤثر مقداراً من التأثير فما يؤثر الحدث الاكبر المرتفع بالغسل المكتفى به عند كل صلوة لايمكن رفع اثره بالوضوء الذى هورافع للاصغر ويكتفى به لصحة الصلوة مع وجود الدم القليل اوالمتوسط فى وجه .

و قوله و لكن ما افتى بـه الشيخ هو قول العامة بناءً منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لاخير مطابق للواقع الا ان الشيخ (ره) ما افتى لبنائهم فانه اجل شأناً من ذلك فلا يصح قوله الامع كون المراد بيان حكم القليل قوله .

وعلى هذا لولم يغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهر الى قوله فالاجود وجوب الغسل فيه ان وجوب الغسل للظهرين لا يتوقف على عدم اغتسالها للصبح لانه يكتفى فى الوجوب وجود الكثرة فى آن من آنات ما بين الصبح والظهر سواء اغتسلت للصبح املا و سواء بقى الى وقت وجوب الظهر املا واما قوله و كذا لواهملت غسلى النهار ودخل الليل علم مفادها من قوله مثلا فلاحاجة الى التشبيه فاهمال الغسل فى النهار لااثر له فى الوجوب فى الليل الا اذا انقطع واهملت ولم يغتسل ودخل الليل بدون عود الدم فحينئذ يصح ان يقال يجب عليها الغسل لاهمالها

فى النهار بمعنى انها لو كانت مغتسلة فى النهار مع عدم العود لم يجب الغسل عليها وهذا الكلام من قبيل اظهار الواضحات واما مع وجود الدم بين الصبح والظهر مثلا ولو آناً من الانات يجب الغسل عليها من دون فرق بين الاهمال والاغتسال فى الصبح لوجود الحدث بعد الصبح وقبل الظهر .

ثم قال الانصارى قدس الله سره فحاصل الكلام فى مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان فى نفسه سبباً للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سبباً سقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سبباً للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره سبباً سقط حكمه لعدم الاستمرار و اما الموجود بعد الوقت فالوجه ما حققه فى الذكرى من عدم سقوط حكمه بالانقطاع للبرء انتهى ضرورة انه لو سقط حكمه بالانقطاع للبرء رجع الامر الى سلب منشايته للحدث لان معناه حينئذ حصر اثر بطلان الصلوة بوجود الدم فقط وعدم انتزاع الحدث منه الذى يبقى مع زوال الدم .

وهذا المعنى هدم لاساس اسباب الحدث لان الدم بنفسه ليس من الاحداث لانه من الاعيان و الحدث من الاوصاف والاعراض المنتزعة الباقية بعد زوال المنشأ للانتزاع .

والحاصل من طول المبحث ان الدم بعد ما تعين كونـه دم الاستحاضة ينقسم الى القليل والمتوسط والكثير والكاشف عن القلة وجوده مع عدم السيلان فى صورة فقد الكرسف وعلى المتوسط سيلانه مع عدم الكرسف و على الكثرة سيلانـه مع استمساك الكرسف وحيث ان الدم موجب للحدث والحدث ينتزع من وجوده ويبقى بعد زواله فلامعنى لاعتبار استمرار الدم الى وقت الصلوة لان المانع من صحة الصلوة هو الحدث الباقى عند وقت الصلوة و تبدل احد المراتب الى ما فوقه يوجب تبدل الوظيفة واما التبدل الى ما هو دون يتوقف تبدل الوظيفة الى جبران ما حدث قبل التبدل فلو كثر الدم فى زمان ثم قل بعد ذلك الزمان ينقلب الوظيفة الى الوضوء

بعد رفع ما اثر الكثرة بالغسل فلا يتمسك بالقلة للاكتفاء بالوضوء ما لم يرتفع اثر الكثرة ويرتفع الاثر بغسل واحد ولايعتنى بما قيل بانه متى تحققت كثرة الدم فى وقت ما كفى ذلك فى وجوب الاغسال الثلثة وان انقطع بعد ذلك لعدم ما يدل على ذلك فهذا القائل افرط فى ايجاب الاغسال لان الكثرة تبدلت بالقلة اثرها ارتفع بالغسل ولامعنى لبقاء الاثر مع وجود الرافع له .

ثم ان الجمع بين الصلوتين والاكتفاء بثلثة اغسال فى اليوم والليلة هل هو على وجه الرخصة وتسهيل الامر عليها فلامانع لها من الاغتسال لكل صلوة بانفرادها فيجوز لها الاغتسال باغسال خمسة اوعلى طريق الوجوب فلايجوز لها التجاوز عن الثلثة مقتضى كون المستحاضة محدثة بعد الغسل و ان الامر بالاغتسال و الجمع بين الصلوتين تنزيل لها منزلة المتطهر عدم وجوب الجمع بحيث لايجوز الغسل لكل صلوة لان الغسل لايرفع الحدث ولايوجب الطهارة حتى يقال الغسل الثانى لافائدة له وبعد ما لم يرد امر به لايتصور وجه للجواز بل يمكن ان يكون تشريعاً محرماً بل اثره تنزل المرئة منزلـة المتطهر وحينئذ لامانع من كون الغسل الثانى كالاول منزلا منزلة المتطهر لكن ظاهر الاخبار الآمرة بالجمع بين الصلوتين عدم جواز التخطى عن هذا الطريق لان الغسل بعد ما لم يكن رافعا للحدث ولاموجباً للتطهير كان لغواً ما لم يرد فى الشرع امر به باق على ما كان عليه والغسل الاول صارمشروعا بامر الشارع والثانى ليس بمأمور به فليس بمشروع الان فى بعض الاخبار اشعار بجواز اغسال خمسة كمرسلة يونس الطويلة وفى بعض الاخبار الموثقة تغتسل عند كل صلوة وقيل ان المنساق من اخبار الجمع كونه رخصة للارفاق بحالها لاعزيمة فمن يرى لهذه الاخبار دلالة على جواز الاغسال الخمسة يحكم به والا فالاصل عدم الجواز ولايدل قوله عليه السلام الطهر على الطهر عشر حسنات على استحباب الغسل الثانى لانه يوجب الطهارة كالاول ولكن الانصاف ان الشرع ليس فى مقام تضييق امر المرئة المستحاضة بل فى مقام العلاج لتصحيح عبادتها والغسل للصلوة الواحدة قد ورد فى الشرع كالغسل لصلوة الصبح والغسل لمن استحاضت بالاستحاضة الكثيرة

بعد اتيان الظهر اوالمغرب فانه يجب الغسل للعصر والعشاء اذا رات دما كثيرا سائلا والغسل لصلوة العصر والعشاء منفرداً اذا منعها مانع عجزت عن وصل العصر بالظهر والعشاء بالمغرب والغسل لمن استحاضت فى حال الصغر بناء على كون دمها استحاضة وبلغت بعد الظهر ولم يبق للوقت ما يسع الغسل والظهر والعصر معا بل بقى بمقدار فعل الغسل و العصر و الغسل مشروع فى اصل الشرع لتحصيل الطهارة الكبرى و وجود المانع من ترتب الاثر لايمنع من مشروعيته والاخبار الآمرة بالخمسة لايعارضها ما يدل على الثلثة لامكان كون الثلثة واجباً والخمسة جائزة ولاتعارض بين الجواز والوجوب اذا اختلف موضوعهما .

فالاقوى جواز الاغتسال لكل صلوة بل الوجوب فى بعض الموارد كمورد العجز عن وصل العصر بالظهر والعشاء بالمغرب .

ثم انك قد سمعت من الاخبار التى مرّ ذكرها الاحتشاء والاستثفار والتلجم ومعنى الاحتشاء ان تحشو فرجها شىء قطن اوخرقة والتلجم تفعل من اللجام وهو على ماحكى شيخنا الانصارى (قده) عن الذكرى ان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتأخذ خرقة اخرى مشقوقة الرأسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالتكة وفسر فى التذكرة التلجم بان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتأخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احدهما قدامها والاخرى ورائها وتشدهما بتلك الخرقة والاستثفار الظاهر انه التلجم .

وفى رواية الحلبى فسره بان تجعل مثل ثفر الدابة وفى موثقة زرارة التعبير بالاستيثاق حيث قال عليه السلام وتستوثق من نفسها والظاهر من الاخبار وجوب الاحتشاء والتلجم قال فى التذكرة بعد تفسير التلجم وهذا واجب الا مع التضرر بالشد لقول النبى صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش احتشى كرسفا قالت انه اشد من ذلك انى اثجه ثجاً فقال اتخذى ثوبا وقول الصادق عليه السلام تحتشى وتستثفر .

وقال شيخنا الانصارى (قده) الظاهر من الاصحاب كما ادعاه بعض المعاصرين تبعاً للمحكى عن الكفاية والحدائق وجوب الاستظهار على المستحاضة فى منع الدم

من الخروج بحسب الامكان ما لم يتضرر بحبسه وعليه تدل جملة من الاخبار الآمرة بالاحتشاء والتلجم مع عدم الاحتباس بدونه .

ثم قال بعد تفسير الاحتشاء والتلجم و يدل على وجوبه مضافا الى ما ذكر وجوب التحفظ عن نجاسة الدم مهما امكن لكنه لايوجب الا التحفظ عن الزائد على ما لايمكن والا فلايتأثر المحل النجس بمثل نجاسته واضعف من هذا الاستدلال عليه بكونه حدثاً لابد من التحفظ منه بقدر الامكان لانه انما يتم اذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع فى الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لاينفع بعد خروج شيء منه لا بالاختيار الان يقال ان الخارج منه لغير الاختيار مسوغ للضرورة وقول صاحب الجواهر (قده) .

ومنها انه يجب على المستحاضة الاستظهار فى منع خروج الدم بحسب الامكان كما اذا لم تتضرر بحبسه بحشو الفرج بقطن اوغيره بعدغسله فان انحبس والافبالتلجم والاستثفار بان تشد وسطها بالتكة مثلا وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالتكة كما هوصريح جماعة وظاهر آخرين بل لم اجد فيه خلافاً بل لعله تقضى به بعض الاجماعات السابقة فى تغير الخرقة ونحوها و يدل عليه مضافا الى ما دل على اشتراط طهارة البدن فى الصلوة ووجوب تقليل النجاسة فى اقوى الوجهين المعتبرة المستفيضة حد الاستفاضة وقد يقدم اكثرها فى مطاوى الباب انتهى .

ومرجع هذا الوجوب الى مانعية النجاسة عن صحة الصلوة وشرطية الطهارة عن الاحداث لها فحيث ان نجاسة الدم مانعة من صحة الصلوة يجب ازالتها عن الثوب والبدن عند وجودها يجب دفعها ايضاً عند احتمال الوجود و كذا شرطية الطهارة عن الحدث فيجب رفعها مع الحدوث ودفعه عند احتمال الوجود غاية الامر ان بالنسبة الى دم الاستحاضة حيث انه دائم الوجود اوغالب الوجود يكون دفعه منعه من الخروج ولا يعتبر فيهذا المنع خصوصية زائدة على ما يكفى للمنع من الخروج ولا كيفية خاصة من جنس ما يحتشى به او كيفية الاحتشاء والشد لان

المطلوب هوالمنع من الخروج وما ورد فى الاخبار من كيفية المنع وجنس مايمنع به لاجل كونه اسهل وامنع واقل اضراراً فلومنعت من الخروج بغير ما ورد جنساً وكيفية ليس عليها شيء لعدم موضوعية لهما و هذا الوجوب مشروط بعدم التضرر بمعنى ان الضرر يمنع من العمل به.

ثم ان هذا العمل يؤثر بالنسبة الى الخبث ما لم يخرج بالغلبة لان الخبث مانع اذا وجد فى ظاهر البدن واما بالنسبة الى الحدث فتأثيره فى الكثيرة فى صورة عدم خروج الدم واما مع الخروج فان كان لتقصير فى الشد يبطل الصلوة به وان كان لغلبة الدم و كثرته بحيث لايمكن المنع من الخروج فصلوتها صحيحة لتعذر المنع وان امكن مع التعسر الشديد فهو كالتعذر واما بالنسبة الى القليلة فلااثر للاستظهار لعدم سيلان الدم فيها ولومع عدم الكرسف .

واما لمتوسطة فلوخرج الدم بعد الاستظهار فان كان الخروج للتقصير فى الشد يجب عليها الغسل او الوضوء قطعا و اما لو كان لانتقال الدم من التوسط الى الكثرة فكذلك يجب الغسل ان كان تطهيرها الوضوء واما ان كان تطهيرها الغسل فوجهان من ان الانتقال الى الكثير بمنزلة حدوث الحدث ولا اثر للغسل السابق عليه فى دفعه فيجب ومن ان الغسل المتعقب كالسابق على الحدث لايرفع الحدث فلادليل لايجاب تعدد الغسل فلا يجب والاول احوط و اقوى لان الغسل المتعقب بمنزلة التطهير عن الحدث الجديد ولايتوقف وجوبه على رفع الحدث تحقيقا بل رفع الحدث التنزيلى يكفى فى وجوبه فان اغسال الاستحاضة قبل الانقطاع للبرء كلها لرفع الحدث التنزيلى .

واما ما قيل من وجوب تقديم الاستظهار على الوضوء فى القليلة وغير الغداة فى المتوسطة فلاجل ان خروج الدم فى اثناء الوضوء حدث يجب دفعه مع الامكان ويندفع بتقديم الاستظهار فالموجب للاستظهار موجب لتقديمه على الوضوء فانه لايمنع منه ويمنع من الخروج.

فما دل من الاخبار بوجوب الاستظهار دل بوجوب تقديمه على الوضوء على

التقرير المذكور والعطف فی كثير من الاخبار لايمنع من وجوب التقديم مع ان فی بعضها العطف بثم والدليل على وجوب التقديم هو ما بيناه من وجوب رفع الحدث ودفعه مهما امكن فعلى المستحاضة صون الدم من الخروج من اول الشروع فی الوضوء الى آخر الصلوة حتى يقوم الوضوء مقام التطهير الحقيقی هذا مع احتمال خروج الدم فی اثناء الوضوء اما لوقطعت بمهلة الدم فی الخروج الى الاستظهار فلا يجب التقديم لان التقديم انما هو لدفع الخروج وليس الوجوب وجوبا تعبدياً كما ان وجوب نفس الاستظهار ايضا كذلك فمع القطع باتساع زمان الفترة للتطهير والصلوة لا يجب الاستظهار لان وجوبه ليس وجوباً نفسياً يستتبع تركه العقاب بل وجوبه وجوب مقدمی للصيانة من انقلاب الطهارة الى النجاسة او الطهارة من الحدث اليه وهی حاصلة مع اتساع الوقت واما تقديم الاستظهار على الغسل فكالوضوء ان امكن لها الاغتسال مع تقديمه ولكنه غير متصور ومع فرض التصور يجب ومقتضى كون الاستظهار للتوقی عن الخروج والدفع عن النجاسة جواز المتوقی لغير ما ذكر من الاحتشاء والاستثفار والتلجم ولذا ورد فی موثقة زرارة التعبير بالاستيثاق فاذا منعت من الخروج والنجاسة بشیء آخر غير ما ذكر ليس عليها شیء .

واما الاستذفار بالذال المعجمة فان كان معناه التطيب والاستجمار فمن المندوبات لعدم تأثيره فی تحقق الطهارة اوتنزيل الوضوء والغسل منزلة الطهارة وان كان عبارة اخرى عن الاستثفار فالامر واضح و لكن الظاهر ان تفسير اللفظين من الكلينی رضوان الله عليه كما ان الاظهر ان الاستذفار بالذال اشتباه من الراوی والاصل هو الاستثفار .

واما المسلوس والمبطون فقد بينا حكميهما فی مبحث الوضوء بان المسلوس يتخذ الكيس و يجعل ذكره فيه وان الكيس نزل منزلة الباطن والمرئة تتخذ الكيس بحيث ترد قطرات البول والدم فی الكيس واما المبطون فان اتسع الفرج بين الحدثين للوضوء والصلوة ولو بحذف المندوبات يتوضأ ويصلی ومع عدم الوسعة يتوضأ بعد الحدث ويبنی على صلوته و اجراء حكم المستحاضة فيهما قياس لايجوز

الذهاب اليه لجواز وجود خصوصية فيها مفقودة فيهما وبالعكس كما ان الشرع فرق بين المسلوس و المبطون فى الحكم وجعل لكل واحد منهما حكماً غير ما جعل فى الاخر .

واما تغير الكيس المتنجس فليس مايدل على وجوبه فى الاخبار وهومما لايتم الصلوة بانفراده وليس حمل النجس على الاطلاق مبطلا للصلوة فالاقوى عدم وجوب تغيره الا ان حسن الاحتياط فيه وفى تغير الخرقة لايخفى على احد ولواجنبت ذات القليلة فاغتسلت للجنابة كفى عن الوضوء للظهر والعصر ثم تتوضأ للمغرب والعشاء ولواغتسلت للمغرب والعشاء تتوضأ للصبح اوللصبح تتوضأ للظهر والعصر بلاخلاف لان غسل الجنابة يجزى عن الوضوء عند الكل .

واما لومست الميت وقلنا بوجوب الغسل للمس فاغتسلت عندالظهر كفى عن الوضوء بناء على ما هوالتحقيق من عدم الفرق بين الاغسال فى الاجزاء عن الوضوء واما عند الاكثر فيجب الوضوء للصلوة .

ولو اجنبت فى اثناء الغسل للاستحاضة استانفت غسلا واحداً لهما ولايجب تعدد الغسل لان غسل الجنابة يكفى عن جميع الاغسال عند الجميع و اذا حدثت الكبرى فى اثناء الغسل للوسطى يجب عليها استيناف الغسل لان التكثر ابطل غسل الوسطى لانه حدث زايد على الوسطى .

بقى فى المقام امور لابد من بيان حكمها :

منها دخول المساجد والظاهر انه جايز لها لعدم دليل على حرمته وحرمته على الجنب والحائض لاتدل على حرمته عليها لاختلاف احكامها مع احكامهما وليس فى المقام عموم يدل على ان كل حدث يوجب حرمة دخول المحدث المسجد والاصل يقتضى الحل حتى تثبت الحرمة.

منها وطيها ولادليل على حرمته لان خلوالمرئة من الحدث ليس شرط لحلية وطيها ولا الحدث بمانع منها سوى الحيض و بعد ارتفاعه لايمنع من الجواز شىء عموم قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الاعلى ازواجهم اوماملكت ايمانهم

كاف للحكم بالحلية .

وفی صحيحة عبدالله بن سنان ولابأس بان يأتيها بعلها الايام حيضها فيعتزلها زوجها وليس لاحد ان يقول ان قوله عليه السلام ولا بأس الخ بعد قوله عليه السلام المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر الى قوله تصلى الفجر فلايصح الحكم بالجواز على الاطلاق بل يجب تقييده بما بعد الاغتسال لان استثناء عدم البأس بايام الحيض يهدينا الى ان المانع من الجواز هوالحيض لاغير واشتراط صحة الصلوة بالاغتسال لايدل على اناطة الحل اليه ويقرب من هذه الصحيحة صحيحة صفوان بن يحيى عن ابى الحسن عليه السلام حيث قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد فان الظاهر ان جملة ياتيها زوجها معطوفة على تغتسل فكانه عليه السلام قال هذه مستحاضة ياتيها زوجها ان اراد ويدل على الجواز صحيحة معوية بن عمار لانه عليه السلام وهذه ياتيها بعلها الا فی ايام حيضها واما قول الامام عليه السلام فی رواية فضل وزرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها فمعناه اذا حلت لها الصلوة بخروجها من الحيض وارتفاعه عنها لان المانع من الغشيان هوالحيض فيرتفع المنع بارتفاعه .

واما الاغتسال المامور به فی رواية مالك بن اعين قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال عليه السلام ينظر الايام التی كانت تحيض فيها و حيضتها مستقيمة فلا يقربها فی عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولايغشاها حتى يامرها فتغتسل ثم يغشاها ان اراد فالظاهر انه الاغتسال من الحيض لا الاستحاضة ويكفی فی منع الوجوب احتمال كونه من الحيض و كذا ما ورد فی رواية سماعة واما رواية اسماعيل بن عبدالخالق وان كان لها ظهور فی كون الغسل للاستحاضة الا انها لاتكافؤ رواية ابن سنان لضعفها وصحتها مع انها لاتابى عن الحمل على الاستحباب .

فالحاصل انه ليس فی الروايات ما يدل على حرمة وطی المستحاضة ويمكن تخصيص عموم الاية به .

ومنها مس كتابة القرآن واسماءالله واسماء امنائه من الانبياء عليهم السلام واوصياء الانبياء سلام‌الله عليهم ويكفى فى حرمته قبل الوضوء والغسل قوله عز من قائل **لايمسه الا المطهرون** فلاينبغى لاحدالارتياب فى‌حرمته قبل التطهيراعنى‌الوضوء والغسل انما الكلام فى جوازه بعد الوضوئات اوالاغتسال ومقتضى النظر الدقيق حرمته بعدالاغسال والوضوئات كما انه يحرم قبلها لان الغسل والوضوء لايرفعان الحدث فى نفس الامر بل يكتفى بهما فى فعل بعض الواجبات تنزيلا لهما منزلة التطهير كما مر ويتبع هذالتنزيل فيما سمى من العبادات فى اخباراهل‌بيت‌العصمة والطهارة ولم‌اجد فى‌الاخبارالمنقولة عنهم عليهم‌السلام ما يدل على‌تجويزالمس لها بسبب الوضوء والاغتسال والاكتفاء بهما عن الطهارة الواقعية خصوصا ولا عموما يشمل المس .

فالحكم بحلية المس لها لايخلو عن التجرى فى الافتاء ولا اظن احداً من اصحابنا الامامية رضوان اعليهم المنكرين لحجية القياس والاستحسان القائلين بتوقيفية الاحكام الشرعية يبادر الى‌الفتوى بجوازه مع التفاته الى ما بيناه من فقد الدليل على التنزيل والاكتفاء بصورة التطهير عن الطهارة الواقعية و ان صدر عن بعضهم قدس الله اسرارهم صدر مع الغفلة عن حقيقة الحال اولاطلاعه على ما خفى علينا من الدليل واما الاستبعاد من تجويز الصلوة والطواف مثلا مع شدة الاهتمام بهما وعدم تجويز المس فهومن شعب القياس .

ومنها قرائة العزائم وليس فيمابايدينا من الاخبارمايدل على‌حرمتها والاصل يقتضى الجواز فالاوفق بالقواعد عدم المنع عنها على الاطلاق سواء فعلت ما تفعله المستحاضة من الغسل فى الكثيرة والمتوسطة والوضوء فى‌المتوسطة والقليلة ام لم تفعل فقرائة العزائم كقرائة ساير القرآن لانها منه فهى باقية على استحبابها ما لم يتوجه اليها المنع وانما منع منها الجنب والحائض و اما المستحاضة فلم يمنعها مانع كما انه لم يرد ما يدل على اشتراط الوضوء والغسل فى جوازها عليها ووروده للصلوة والطواف لايستلزم الورود فى‌القرائة مع‌انابينا ان‌الوضوء والغسل لايرفعان

حدث الاستحاضة مادام دمها موجودا ولايفترق الحال بعدهما بحسب الواقع وانما نزل المنشأ للانتزاع منزلة الامر المنتزع الذى لم ينتزع والتطهير الاقتضائى منزلة تطهير الفعلى مع وجود المانع وليس هذا التنزيل على الوجه العام فی جمیع العبادات ليشمل مثل القرائة .

فلوفرض كون الحدث مطلقا حتى حدث الاستحاضة مانعاً عن جواز القرائة موجبا لحرمتها يبقى عدم الجواز على حاله ولا يرتفع الحرمة بالوضوء والغسل لعدم ارتفاع الحدث تحقيقا اوتنزيلا الا ان مانعية حدث الاستحاضة عن الجواز وايجابه الحرمة لم يردا فی الشرع بالنسبة الى القرائة فهی باقية على استحبابها قبل ما فعلت افعال المستحاضة قال بعض افاضل العصر بعد كلام له (قده) فی المقام .

(وبالجملة) ان الدليل على عدم لزوم تجديد وضوء ولاغسل للامور المذكورة بعد ما فعلت الافعال المعهودة هوما مرمن الاصل وعدم الدليل والاجماعات المحكية كما عرفت عن المعتبر والتذكرة والغنية بل فی كلام المصابيح وما نقل عن محشى التحرير و شارح النجاة وغيرهم من الاجلة بل لا يبعد دعوى جواز الدخول فی الامور المذكورة و ان لم تفعل الافعال المعهودة للاصل وعدم الدليل عليه كما هو ظاهر المدارك والذخيرة والمحكى عن الروض وظاهر المجمع ومعالم الدين حيث جوّز قرائة العزائم من دون غسل واختاره فی الرياض تبعا لاستاده الوحيد البهبهانی فی شرح المفاتيح حيث استظهر الجواز مطلقا للاصل .

واحتج اليه شيخنا النجفی فی جواهر الكلام حيث نقل هذا القول عن بعض من نقلناه عنه قال وربما استدل بخبر زرارة عن ابی جعفر عليه السلام ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابی بكر فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله حين ارادت الاحرام من ذی الحليفة ان تغتسل وتحتشى بالكرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سئلت النبی صلى الله عليه وآله عن الطواف بالبيت والصلوة فقال صلى الله عليه وآله منذ كم ولدت قالت منذ ثمانی عشر فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلی ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك ثم قال ولكنه كما ترى لادلالة فيها على ذلك نعم هی دالة على جواز

ادخال النجاسة المسجد ما لم تتعد فالعمدة حينئذ الاصل مع عدم دليل معتد بـه مخرج عنه انتهى النقل .

ويظهرمنه انه ليس فى المقام دليل يدل على حرمة القرائة على المستحاضة وان لم تدل قضية الاسماء على جوازها وجواز الاصل فى المساجد واللبث فيها فان المستدل استدل على جواز هذه الامور فيكفى فى عدم الحرمة عدم الدليل مع كون الاصل الجواز والاستحباب .

ومنها الصوم ويظهرمن كلمات الاصحاب عدم بطلان الصوم باخلال شيء من افعال المستحاضة من تغير القطنة وتغير الخرقة والوضوئات الواجبة و انه ينحصر الابطال بالاخلال بالاغسال فمنهم من اوجب فى صحة الصوم الاتيان بجميع الاغسال ومنهم من اوجب الاغسال النهارية ومنهم تردد فى الامرومنهن من توقف فى الحكم .

والاصل فى هذا الحكم هورواية على بن مهزيار المضمرة المكاتبة الصحيحة المروية فى الكافى والفقيه والتهذيب قال كتبت اليه عليه السلام امرئة طهرت من حيضها اونفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهررمضان من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها املا فكتب تقضى صومها ولا تقضى صلوتها ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامرفاطمة عليها السلام والمؤمنات من نسائه بذلك .

وليس فى الفقيه اسم و ذكر من فاطمة عليها السلام وناقش بعضهم فى الرواية بانها مشتملة باموروجبة لضعفها (الاول) الاضمارلعدم اليقين بان المكتوب اليه هوالامام عليه السلام (والثانى) ذكر الصديقة الطاهرة سلام الله عليها لتنزهها عن ذلك (والثالث) الفرق بين الصلوة والصوم بايجاب قضاء الثانى دون الاول وهذه الامور من مضعفات الرواية .

واجيب عن الاول بان على بن مهزيار ليس ممن يروى عن غير الامام سيما بالمكاتبـة و عن الثانى بان فى الفقيه ليس اسم و ذكر للصديقة الطاهرة كما ان الصدوق رواها فى العلل ايضا بلا ذكرمنها سلام الله عليها مع احتمال كون فاطمة

المذكورة فی الرواية هی بنت ابی جیش وعن الثالث بوجوه ففی التهذیب قال محمد بن الحسن (قده) لم يأمرها بقضاء الصلوة اذا لم تعلم ان عليها لكل صلوتين غسل اولا تعلم ما يلزم المستحاضة فاما مع العلم بذلك والترك له على العمد يلزمها القضاء وانت خبير بان هذا التوجيه غير وجيه ولا يليق بالامام عليه السلام لانه لايفرق بين الموضوعين فی الحكم مع اتحاد حكميهما بقصد ان حكم احدهما مع جهل المكلف بالحكم ونقل صاحب المدارك عن شيخه رضوان الله عليهما انه حملها على ان المراد انه لايجب عليها قضاء جميع الصلوات لان منها ما كان واقعاً فی الحيض ولايرضى هذا الحامل ان ينسب اليه ما نسب الى الامام عليه السلام .

و قال شيخنا الانصاری قدس الله سره و قد ذكروا فی توجيه الرواية وجوها لايخلوا بعضها عن برودة يقشعر منها الجلود .

نعم قد يحتمل ان يكون تقضی فی الموضعين لصيغة المجهول ويراد بالقضاء الاداء كما فی قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فالمراد ان الصوم يؤدی مع الاخلال بالغسل والصلوة لايؤدی وهو وان كان خلاف الظاهر من وجوه الا انه اولى من طرح جزء من الرواية لكن الانصاف عدم الاعتناء بهذا الاحتمال .

وقال (قده) قبل ذكر التوجيه لايقدح اشتمالها على نفی قضاء الصلوات عليها مع ما علم من الاجماع وجوب قضائها لان عدم العمل بجزء من الرواية لمخالفته بظاهره للاجماع لايوجب سقوط الرواية عن الحجية فی غيره و ما اشبهه بالعام المخصص وتبعه بعض تلامذته (قدهما) حيث قال فلان التحقيق ان فقرات الرواية الواحدة بمنزلة الروايات المتعددة و كما ان عدم حجية بعض الروايات لا ينافی حجية باقيها كذلك عدم حجية بعض الفقرات لوهم الراوی فيه واشتباهه فی الاستماع و غير ذلك لاسيما فی مثل الكتابة هی مظنة ذلك لاينافی حجية باقيها و مثله العام المخصص حيث ان خروج بعض الافراد بالدليل لايضر بحجيته وهذا من الواضحات لدى ذوی الالباب انتهى .

وانت خبير بان المجانب للهوى لايقنع بهذه الاعتبارات فی مرحلة الاستنباط

فبعد ما تحقق ان الاختلاف فى فقرات الرواية مستند الى وهم الراوى و اشتباهه لايمكن تميين الاشتباه والحكم بظاهر بعض الفقرات لجواز ان يكون التوهم والاشتباه على نحو يمنع من الحكم بالظاهر مع كون المدرك لهذا الحكم منحصراً فى هذا الظاهر فلم لا يجوز ان يكون الاشتباه فى النفى والاثبات و تبديل احدهما بالاخر بان يكون متن الجواب تقضى صلوتها ولا تقضى صومها فاشتبه الامر على الراوى المستمع فاثبت المنفى ونفى المثبت وتكون الاستحاضة غير مانعة من صحة الصوم ومانعة من صحة الصلوة ضرورة عدم استلزام المنع عن صحة الصلوة المنع عن صحة الصوم فما ارتكب هذا المحقق من سلب الحجية عن فقرة لمخالفة الاجماع واثبات مفاد الفقرة الاخرى انما يحسن اذا كان للاثبات مدرك آخر سوى هذه المضمرة واما مع انحصار المدرك فى الصحيحة لا يجوز المبادرة الى الفتوى بمفادها لجواز ان يكون الاشتباه فى النفى والاثبات .

ويؤيد ما بيناه ما رواه سماعة بن مهران قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن المستحاضة قال فقال تصوم شهر رمضان الا ايام كانت تحيض فيهن ثم تقضيها بعده من غير ان يفصل بين المراتب وان يوجب الغسل عليها وان كان تأييداً ضعيفا .

واذا تتبعت فى اخبار الباب لم تر رواية تدل على اشتراط صحة الصوم بالاغسال مع كثرتها سوى هذه المضمرة المشتبهة مفادا واما الاجماع المنقول لايجوز الاستناد اليه مع صحة النقل لان المستند الواقعى هو هذه المضمرة .

وقال المحدث العاملى فى الوسائل بعد نقل هذه الرواية ذكر صاحب المنتقى وغيره ان الجواب هنا عن حكم ايام الحيض والنفاس لا الاستحاضة وذكروا قرائن تدل على ذلك ولعل السؤال عن حكم الحيض السابق اوالحادث فى شهر رمضان فانه يحكم فيه على عشرة ايام او ما دونها بانها حيض او لعل السؤال عن اليوم الاول والعدول عن ذكر حكم الاستحاضة للتقية فانها عند بعض العامة حدث اصغر والله اعلم انتهى .

ولو تم هذا الكلام لم يبق لحكم صوم المستحاضة واشتراط صحته بالطهارة

مدرك فما بين (قده) من العدول عن ذكر حكم الاستحاضة لايخلوا من قوة لان المذكور فى الروايـة هو حكم الحيض لان وجوب قضاء الصوم وعدم وجوب قضاء الصلوة من احكام الحائض و يزيد قوته قوله عليه السلام لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك وقد مر فى قضاء الصوم والصلوة ووجوبه وعدم وجوبها على الحائض حسنة زرارة بل صحيحته قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلوة ثـم تقضى الصيام قال عليه السلام ليس عليها ان تقضى الصلوة و عليها ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر بذلك فاطمة عليها السلام و كانت تامر بذلك المؤمنات وفى نسخة كان يامر بذلك فهذه الجملة المنسوبة الى رسول الله صلى الله عليه وآله واردة فى مقام بيان قضاء الحائض الصوم ووجوبه عليها دون الصلوة وذكر الائمة هذه الجملة من رسول الله صلى الله عليه وآله لاجل استبعاد الناس الفرق بين قضاء الصوم وقضاء الصلوة و ايجاب الاول وعدم ايجاب الثانى ولم يعهد من الائمة نسبة حكم من احكام المستحاضة الى الرسول صلى الله عليه وآله كى تكون قرينة للمقام .

والحاصل ان جواب الامام عليه السلام فى هذه المكاتبة اجنبى عن السؤال والقرائن شاهدة على عدوله عليه السلام عن بيان حكم الاستحاضة الى بيان حكم قضاء الحائض لمصلحة من المصالح هو عليه السلام اعلم بها فلا دلالة فيه على ما راموا اثباته وليس فيـه وهم اواشتباه من الراوى فلايلزمنا امر بالتفريق بين فقرات الرواية وسلب الحجية عن بعضها و اثباتها للاخر وحينئذ فلا دليل يدل على وجوب الغسل اوالاغسال على المستحاضة لتصحيح الصوم .

و كون بعض مراتب الاستحاضة الحدث الاكبر لا يستلزم وجوب الاغتسال عليها لان معنى الحدث الاكبر عدم ارتفاعه الا بالغسل الذى منشأ للطهارة الكبرى واما ايجابه لبطلان الصوم فيتوقف على دليل سوى كونه حدثاً على انك عرفت مما مر ان الوضوء والغسل لا يرفعان حدث الاستحاضة ما لم ينقطع الدم للبرء .

فلو فرض كونه مانعاً من صحة الصوم يجب الحكم ببطلانه ما لم يرد التنزيل كما ورد للصلوة فالمسئلة قوية الاشكال فما احسن من توقف فيها ولم يبادر بالافتاء

بما افتوابه لان التوقف اولى مما اشتهر من بطلان الصوم بالاخلال بالاغسال اوالاغسال النهارية كما ان الرجوع الى الاصل اولى من التوقف الا ان ما ذهب اليه الاصحاب اقرب الى الاحتياط الذى هو طريق النجاة فمقتضى الاحتياط الاغتسال بالاغسال النهارية وتقديم غسل الصبح على الفجر دفعاً لوقوع الصوم فى حال الحدث وتجديد الغسل للصبح مع الفصل المعتد به اوالاغتسال قريباً الى الصبح ليكفى عن الصلوة والصوم معاً .

و امـا غسل الليل للمغرب والعشاء فلا يرتبط بالصوم لانقضاء وقت الصوم بدخول المغرب هذا فى الاستحاضة الكبرى واما الوسطى فمقتضى الاحتياط الاغتسال بالغسل الواحد واحوط منه تجديد الغسل قبل الفجر ان لم تغتسل فيه لان الحدث الاكبر على ما بيناه هوما يجب فى رفعه الغسل فحدث الوسطى بهذا المعنى يكون اكبر واما الصغرى فلم يقل احد بابطالها الصوم مع الاخلال بالوضوئات .

ومنها الطواف والمستفاد من الاخبار انه كالصلوة فى لزوم الغسل لرواية الفضلاء اعنى محمد وفضيل وزرارة كلهم عن ابى جعفر عليه السلام ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابى بكر فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله حين ارادت الاحرام من ذى الحليفة ان تغتسل وتحتشى بالكرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سئلت النبى صلى الله عليه وآله عن الطواف بالبيت والصلوة فقال لهـا منذكم ولدت فقالت منذ ثمانى عشر فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك .

و لرواية حمران بن اعين قال قالت امرئة محمد بن مسلم وكانت ولوداً اقرء اباجعفر عليه السلام وقلت له انى كنت اقعد فى نفاسى اربعين يوماً وان اصحابنا ضيّقوا على فجعلوها ثمانية عشر يوماً فقال ابو جعفر عليه السلام من افتاها بثمانية عشر يوماً قال قلت الرواية اللتى رووها فى اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابى بكر بذى الحليفة فقالت يارسول الله عليه السلام كيف اصنع فقال لها اغتسلى واحتشى و اهلى بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى الحج فرجعت

الى مكة واتت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالت يارسول الله صلى الله عليه وآله وسلم احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوماً فقال صلى الله عليه وآله وسلم اما الان فاخرجي الساعة فاغتسلي واحتشي وطوفي واسعي فاغتسلت وطافت وسعت واحلّت .

فقال ابوجعفر عليه السلام انها لوسئلت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها به قلت فما حد النفساء قال عليه السلام تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين اوثلثة ايام ثم اغتسلت و احتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي انتهت الرواية .

فترى ان مفادها وحدة حكم الصلوة والطواف فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر بالاغتسال والطواف وقال ابوجعفر تغتسل لكل صلوتين و تصلي و في رواية الفضلاء فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلي جمع صلى الله عليه وآله بين الطواف والصلوة .

فالحاصل من طول المبحث ان كون دم الاستحاضة منشاءً للحدث الاكبر في بعض المراتب لا يستلزم مانعيته من صحة جميع العبادات التي يمنع من صحتها الاحداث الاخر من الحيض والنفاس والجنابة كما انه لاملازمة بين منع هذا الحدث من صحة عبادة و بين قيام الاغسال مقام التطهير بالنسبة الى صحة تلك العبادة كما بينا في جواز مس كتابة القرآن و عدمه انه لا دليل على ايجاب الغسل او الوضوء جواز المس .

والحاصل ان حدثية الاستحاضة اضعف من الجنابة والحيض ولذا لاتمنع من جواز الصلوة والغسل مع وجودها يقوم مقام الطهارة فصرف كون الاستحاضة حدثاً لايوجب المنع من صحة جميع العبادات كما ان تنزيل الغسل منزلة الطهارة في بعض الموارد لايدل عليه في مورد آخر فكل من المانعية والتنزيل لابد ان يدل عليه دليل في جميع الموارد كما ان كونها ذات مراتب ثلثة ورد به النص و كذا حدود القلة

والتوسط والكثرة فامر الاستحاضة عجيب لانها برزخ بين الحدث الصرف والطهارة المحض حيث ان العبادة تصح مع وجودها بوضوء والغسل المنزلين منزلة الطهارة والتنزيل لم يرد فى جميع الموارد و كما ان مانعيتها لم ترد فى جميع الموارد.

فما اشتهر بين الاصحاب من ان المستحاضة اذا فعلت جميع ما يجب عليها كانت بحكم الطاهر فيصح منها ما تصح من الطاهر ليس على اطلاقه لان هذه القضية وان كان فى اكثر المتون بل الشروح الا انه لم يرد نص يدل لعمومه مع هذه القضية بل كل مسئلة منها وردت فى رواية اوروايات وبعض المسائل لم يرد فيه خبر.

قال المحقق فى المعتبر و اذا فعلت ذلك صارت طاهراً مذهب علمائنا اجمع اذ الاستحاضة حدث يبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكره من الوضوء ان كان قليلا او الاغتسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث لامحالة ويجوزلها استباحة كلما تستبيحه من الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطؤها ولولم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئاً ممايشترط فيه الطهارة ولوصامت والحال هذه قال فى المبسوط روى اصحابنا ان عليها القضاء وهل يحرم على زوجها وطؤها اوما الاصحاب الى ذلك ولم يصرحوا ومضى ما قالوه ويجوزلزوجها وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة قال ابن الجنيد و بمعناه قال المفيد و علم الهدى والشيخ ولا ريب انها اذا فعلت ما يجب عليها حل للزوج وطؤها اما لو اخلت فهل تحرم فيه تردد والمفيد (ره) يقول ولايجوز لزوجها وطؤها الا بعد فعل ما ذكرناه من نزع الخرق وغسل الفرج بالماء.

فيظهر من ابطال الاستحاضة الطهارة والخروج عن حكم الحدث بالغسل والوضوء ان الاستحاضة برزخ بالمعنى الذى سبق وقوله (قده) يخرج عن حكم الحدث ظهر فيما اسلفناه انه ليس على اطلاقه يعنى فى جميع العبادات وعرفت فيمس كتابة القرآن عدم الجواز لعدم ورود التنزيل فيــه كما انها لا تبطل الطهارة بحيث يبطل الصوم ولذا ترى المحقق (قده) نقل وجوب القضاء عن المبسوط والشيخ لم يحكم بالقطع واليقين بل قال روى اصحابنا و اشار الى رواية على بن مهزيار وحيث ان

الرواية مضطربة المتن نقل عن الاصحاب رواية وجوب القضاء .

ومقتضى وجوب الجمع بين الصلوتين بالغسل بطلان الصلوة بالاخلال بـه فلواخل بالغسل قبل الظهر ولم يبق من الوقت ازيد من فعل العصر يجب عليها الاغتسال للعصر سواء كان الاخلال نسيانا اوعصيانا و كذالحال فى المغرب والعشاء.

ويجب عليها الاغتسال بعد الانقطاع لرفع الحدث واقعاً للكثيرة والمتوسطة لان المتوسطة توجب الغسل فهى كبيرة والحدث المنتزع منها حدث اكبروان كانت الكثيرة اكبر منها .

ولواغتسلت للكثيرة او المتوسطة بالغسل المنزل منزلـة الطهارة اى الغسل الاكتفائى واتفق عدم خروج الدم من بدو الشروع فى الغسل وظهر انقطاعه كفى لرفع الحدث لانه وقع بعد الانقطاع وحقيقة الغسل منشأ للطهارة المنافية للحدث.

ولوعلمت بالانقطاع مع اتساع الوقت للغسل والصلوة اخرت الى زمن الانقطاع و كذا لورجت الانقطاع مع بقاء الوقت .

و مقتضى كون الوضوء او الغسل مما يكتفى بهما فى العبادة جواز قضاء الفوائت لها الا ان التنزيل ورد فى مورد الاداء والاصل فى الحدث ان يكون مانعاً من صحة العبادة والاكتفاء بالغسل اوالوضوء لدفع العبادة عن الفوت فبعد ما فاتت العبادة وامكن لها الاتيان بها متطهراً بالطهارة الحقيقية لامجوز للاكتفاء بالطهارة التنزيلية .

ولوعجزت عن الوضوء والغسل تيممت ولكل وضوء وغسل تيمم فيتعدد بتعدد المبدل منه فعلى ما ذهبنا اليه يجب للقليلة خمس تيممات وللمتوسطة كذلك لان التيمم من الغسل اسقط التيمم عن الوضوء كما ان الغسل يسقط الوضوء وفى الكثيرة عليها تيممات ثلثة للاوقات الثلثة وعلى القول بوجوب الوضوء مع الغسل يجب عليها التيممات الخمسة فى القليلة ويزيد واحد للمتوسط للغسل فتصير ستة وفى الكثيرة يزيد ثلثة فتصير ثمانية وحيث ان التيمم منشأ للطهارة الاضطرارية على نحو ما مرّ فى مبحث الوضوء فيجب تأخرها الى آخر الوقت لان الاضطرارية تصح بعد العجز

عن الاختيارية ولايتحقق الا بعد العجز فى تمام الوقت ويمكن ان يجب على صاحبة المتوسطة او الكثيرة خمسة اغسال كما اذا رات احد الدمين قبل صلوة الفجر ثم انقطع ثم راته قبل صلوة الظهر ثم انقطع ثم راته قبل العصر مع الانقطاع و قبل المغرب والعشاء كذلك وحينئذ فيجب عليها فى اليوم و الليلة تيممات خمسة بدل الاغسال الخمسة ومع وجوب الوضوء ايضاً تكون عليها عشرة الاان تقدرعلى الوضوء مع العجز عن الغسل فتتوضأ خمسا وتتيمم خمسا .

(ومنها) اى من الاحداث التى يناقض الطهارة الكبرى هو الحدث المنتزع من خروج دم النفاس وهودم الولادة وليس نفس الدم من الاحداث وان كان خروجه منشأ للحدث فليس موضوع الاحكام هو الدم وان كان له احكام كالنجاسة و شدتها وحرمة التناول منها .

و اما التعبير بالنفاس من هذه الحالة فلاجل وجود النفس فى خارج الرحم بها فكون المولود نفساً فى خارج الرحم يكون بالولادة ولذا يقال له المنفوس وفى الحديث المنفوس لايرث شيئاً حتى يصيح وفى القاموس النفاس بالكسر ولادة المرئة فاذا وضعت فهى النفساء وحكى مثله عن الصحاح وقد يطلق على الحيض ايضا كما فى القاموس ومعناه حينئذ اخراج النفس بمعنى الدم فى الخارج او الاعم من الدم والولد وفيه وقد نفست كسمع وعنى وولد منفوس حاضت وعن الهروى يقال نفست ونفست بضم النون وفتحها مع كسر الفاء وفى الحيض بفتح النون وقيل النفساء يجمع النفاس و النفاس و النفس كجياد و دخان و كتب و قد يجمع على نفاوس و نفساوات وعن القاموس ليس فعلاء يجمع على فعال غير نفساء وعشراء .

و كيف كان فموضوع الاحكام فى المقام هو الحدث المنتزع من خروج دم الولادة والتعريف لابد ان يكون للموضوع فمااشتهر من التعريف بدم الولادة لايخلو عن مسامحة والمنشأ لانتزاع الحدث هو الدم الخارج عقيب الولادة او مع الولادة دون الخارج قبلها سمى بدم الولادة ام لا واذا كان التقدم عنها بما يمنع من صحة الاطلاق عليه فلا اشكال فى عدم ترتب الاحكام عليه و اما اذا لم يكن بهذه المثابة

فالتخصيص لغير المقدم لابد ان يكون لاجل دليل يدل عليه ولذا استدلوا بالاصل وبالاجماع المحكى فى المنتهى والمستند والرياض والمدارك والذخيرة وبالاخبار الكثيرة .

كموثقة عمار المروية فى الكافى عن مولانا الصادق عليه السلام فى المرئة يصيبها الطلق اياماً اويوماً اويومين فترى الصفرة اودماً قال تصلى ما لم تلد ومرسلة الفقيه عن عماربن موسى الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته امرئة اصابها الطلق اليوم واليومين واكثر من ذلك ترى الصفرة اودماً كيف تصنع بالصلوة قال تصلى ما لم تلد فان غلبها الوجع صلت اذا برئت وخبر السكونى عن جعفر عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وآله ما كان الله يجعل حيضا مع حبل يعنى اذا رات الدم وهى حامل لا تترك الصلوة الا ان ترى الدم على رأس الولد اذا اخذ بها الطلق ورات الدم تركت الصلوة بناء على ظهور كون التفسير اما من النبى صلى الله عليه وآله اومن الامام عليه السلام .

وخبر زريق بن الزبير الخرقانى المروى عن مجالس الشيخ (قده) قال سئل رجلا عن الصادق عليه السلام عن امرئة حامل رات الدم فقال عليه السلام تدع الصلوة قال فانها رات الدم وقد اصابها الطلق فراته و هى تمخض قال تصلى حتى يخرج راس الصبى فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة و كلما تركته من الصلوة فى تلك الحال لوجع اولما هى فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قال جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض و هذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولـد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع فى النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضاً ونفاساً فانما ذلك من فتق الرحم اما الاصل فقد انقطع بالاطلاقات كقوله عليه السلام النفساء تكف عن الصلوة ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة .

روى زرارة عن احدهما عليهما السلام وقول ابى جعفر عليه السلام حين سئله زرارة النفساء متى تصلى تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والاغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت الحديث وقول ابى عبدالله عليه السلام فى رواية زرارة تقعد النفساء ايامها

التى كانت تقعد من الحيض وتستظهر بيومين وقول ابى عبدالله عليه السلام فى رواية يونس بن يعقوب تجلس النفساء ايام حيضها التى كانت تحيض .

اما الاجماع فمستندة الاخبار المذكورة و اما الاخبار فموثقة عمار و مرسلة الصدوق فلا تطمئن النفس بهما لاعوجاج عمار فى المذهب فانه من الفطحية و فى الادراك لما عرفت من كونه معوجاً فى فهمه جاعلاما فهمه جزءاً للرواية واما رواية السكونى فمع ضعفه وعدم تحقق كون التفسير من النبى صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام لا دلالة فيها على مقصود النافى على الاطلاق على ان التفسير لا يطابق المفسر لان مفاد قوله صلى الله عليه وآله ما كان الله تعالى ليجعل حيضا مع حبل منافاة الحيض مع الحبل بحسب الطبيعة والخلقة ولا ربط له بالتفسير ولوتم المفسر صدوراً دل على استحالة اجتماع الحيض مع الحبل و تنكر الحيض والحبل يدل على عدم اجتماع فرد من الحيض مع فرد من الحبل واين هذا المعنى من توقبت ترك الحامل الصلوة على ان هذه الرواية معارضة مع رواية زريق فى بعض الوجوه لانها تنفى اجتماع الحيض مع الحبل وهى صريحة فى جواز الاجتماع و وقوعه و اما رواية زريق فالمانع من العمل بها ضعف سندها و لكنها بحسب المتن قوته كمال القوة فان مفادها اجتماع الحيض مع الحبل وانقسام دم الحامل التى تنفس الى اقسام ثلثة قبل عروض الطلق و بعد العروض وقبل خروج الرأس اى بين العروض و الخروج وبعد خروج رأس الولد فقبل عروض الطلق لا مانع من كون الدم حيضا و بعد العروض يعنون الدم بعنوان دم المخاض وهوعنوان دماء الحيض والنفاس وبعدالخروج يتبدل عنوان الدم ويعرض عليه عنوان دم النفاس لتحقق عنوان الولادة بخروج الرأس وحيث ان دم المخاض لايؤثر اثر الحيض والنفاس قال عليه السلام تصلى حتى يخرج رأس الصبى واذا خرج لم يجب عليها الصلوة.

فيظهر من الرواية ان طرو عنوان الولادة انما هو بخروج الرأس فكون الدم دم النفاس انما هو بعد خروج الراس فالاطلاقات التى بينا لانقطاع الاصل لا تنظر الى ما قبل خروج الرأس فهى ليست بنفساء ما لم يخرج رأس الصبى فارتفع النزاع

من البين لان من يحكم بترتب الاحكام قبل خروج الولد يعتقد كون الدم قبل الخروج معنونا بعنوان دم النفاس والمستفاد من الرواية ان العنوان يطرء بالخروج فكان النزاع فی تحقق الموضوع وعدمه .

والحاصل ان متن رواية زريق فی كمال المتانة والقوة و بعض فقراتها يطابق فقرات الموثقة والمرسلة .

وقال المحقق رضوان الله عليه فی المعتبر بعد نقل موثقة عمار وهذه وان كان سندها فطحية لكنهم ثقات فی النقل ولامعارض لها ويؤيد مفاد الروايتين ای رواية زريق وموثقة عمار رواية مالك بن اعين عن ابی جعفر عليه السلام حيث جعل مبدء النفاس وضع الولد علی الارض حيث قال عليه السلام بعد سؤال مالك عن غشيان الزوج نعم اذا مضی لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها فيحصل من جميع ما بيناه اطمينان بصدور رواية زريق ويخرج القلب من الاضطراب عند العمل بمضمونها .

وتبين من الرواية بل الروايات عدم الثالث للقبل والبعد لان خروج الرأس آنی ليس لـه امتداد يسمی جمع الولادة فما لم يخرج شیء منه لم تتحقق الولادة وبخروج شیء منه تتحقق البعدية فلا معنی للنزاع فی كون الدم مع الولادة نفاساً وعدمه لان المعية تتوقف علی الامتداد المفقود فی المقام .

قال المحقق فی المعتبرة ثم لايكون الدم نفاساً حتی تراه بعد الولادة اومعها هذا مذهب الشيخين قال فی الخلاف وما يخرج مع الولادة عندنا نفاس و كذا قال فی المبسوط وقال علم الهدی النفاس هو الدم الذی تراه المرئة عقيب الولادة وهو اختيار ابی حنيفة والتحقيق ان ما تراه مع الطلق ليس بنفاس و كذا ما تراه عند الولادة قبل خروج الولد واما ما يخرج بعد ظهور شیء من الولد فهو نفاس انتهی.

ولقد عرفت ان النفاس آنی الحصول فقبل الحصول لا يجری عليها حكم النفساء وبعد الحصول يجری عليها وليس للحصول امتداد حتی يكون مع الولادة.

ثم ان النفاس وان لم يكن نفس الحيض ولكن له شباهة بالحيض فللمغايرة آثار وللمشابهة آثار اخر واما مغايرته للحيض فمن آثارها انه ليس لقليله حد معين بحيث

لا يكون اقل منه لانه فى القلة ينتهى الى لحظة من الزمان فان الاول من اللحظة هو العدم فلولم ترد ما لم يكن بها نفاس و كذا ليس لكثيره حد يقطع بعدم التجاوز منه لان الخارج بعد خروج رأس الولد دم نفاس يترتب عليه آثاره مع ان مبدء النفاس هو وضع الولد وخروجه بتمامه والعشرة تعد من آن وضع الولد بتمامه و يمكن ان يكون بين خروج الرأس وبين خروج الولد بتمامه ايام وهى تزيد على العشرة وحيث ان عدد الايام مجهول يسرى الجهل فى عدد ايام النفاس اى ايام ما بين خروج الرأس وبين آخر العشرة .

و ما قيل من ان ايام النفاس اى اكثرها عشرة ايام يراد به ايام بين وضع التمام وبين انقطاع الدم والعلم بعدد هذه الايام لايرفع الجهل عن مقدار زمان تمام النفاس لان العلم ببعض من الكل لايرفع الجهل عن الكل ما لم يعلم البعض الاخر و من آثارها انه لايتميز عن غيره باللون من الحمرة والسواد لانه مميز بكونه من الولادة فبعد خروج رأس الصبى يكون الدم دم النفاس الى زمان عينه الشارع ونبين ان مدة دم النفاس عشرة ايام بعد الوضع باى لون كان .

ومنها انه لايشترط فى الطهر الواقع بين النفاسين مقدار مخصوص من الزمان لان النفاس الثانى منوط بخروج رأس الولد الثانى فقد يتصل بانقضاء الاول و قد يتحقق فى اثناء مدت الاول فتعد العشرة من اول تحقق الثانى ويتداخلان فيما بقى من الاول الان يتأخر الثانى عن الاول بما يزيد عن العشرة وحينئذ فان استمر الدم من وضع الاول الى خروج رأس الثانى يكون العشرة نفاساً للاول و الزائد استحاضة وبعد خروج رأس الثانى يتجدد نفاس آخر وان انقطع بالعشرة فالعشرة نفاس وبين العشرة والثانى طهراً ولو رات قبل الثانى و بعد العشرة دماً يكون دم الاستحاضة ولو خرج الولد قطعة بعد قطعة فالدم المرئى بعد ظهور القطعة الاولى نفاس فلو لم يكن الفواصل بين القطعات ازيد من العشرة فلا اشكال فى كون الدم المرئى من اول ظهور القطعة الاولى الى آخر انقطاع الدم بعد القطعة الاخرة نفاساً ما لم يزد بعد القطعة الاخرة عن العشرة ومع الزيادة فينقطع النفاس بالعشرة

و یکون بعد العشرة استحاضة و مع ازدیاد الفواصل ووجود الدم مستمراً فالعشرة المتصلة بالقطعة المتقدمة نفاس ان لم تکن ذات عادة ومعها فالنفاس العادة و بعدالعادة اوبعد العشرة الى ظهورالقطعة الثانية استحاضة ان قلنا بتعددالنفاس بتعددالقطعات وان قلنا بوحدة النفاس التفاتا الى وحدة القطعات فيكون الدم باجمعه نفاساً.

ولوانقطع الدم بين القطعات فالنقاء الواقع بين الدم والقطعة الثانية طهرعلى التعدد والدم ان لم يزد عن العشرة فنفاس مطلقا وان زاد فالعادة نفاس والباقى استحاضة وعلى الوحدة فالمجموع نفاس ان لم يصل النقاء الى العشرة ومع الوصول فالنقاء طهر و يحتمل ان يكون النقاء طهراً مع الزيادة و النقصان و التساوى لعدم دليل يدل على عدم تخلل الطهر بين الدمين فى النفاس مع كونهما نفاسا واحداً ولوطال زمان خروج الولد كثيراً فالدم الخارج بعد الظهور نفاس فى طول الزمان ومبدء العشرة وضع التمام فلو انقطع وحصل النقاء فمع كونها العشرة طهر و مع النقصان فالمجموع نفاس ويحتمل كونها طهراً مع النقصان ايضاً لعدم الدليل على عدم تخلل الطهر فى اثناء النفاس الواحد.

واما آثار الشباهة فمنها كون النفاس كالحيض فى عدد ما يجب قعود المرئة من الايام بعد وضع التمام فالنفساء كالحائض تترك العبادة من الصلوة و الصوم والطواف وغيرها مما يشترط جوازه او صحته بالطهارة بعد ما ترى الدم بعد ظهور راس الولد واذا وضعت تمام الولـد عدت من الايام بمقدار قعودها فى الحيض فان انقطع الدم والا استظهرت الى عشرة ايام فان انقطعت فنفاسها يكون مجموع العشرة وان جازت عن العشرة فالنفاس هوعادتها فى الحيض والباقى استحاضة.

روى المفيد (ره) باسناده عن يونس قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن امرئة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتوضأ ثم تصل والمراد من الاستظهار بالعشر هو الاستظهار بما يتم به العشرة كما بينا فى مبحث الحيض.

و روى زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والااغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت والاستظهار بيومين محمول على من كان قدر حيضها ثمانية ايام .

و روى زرارة ايضاً عن احدهما عليهما السلام قال النفساء يكف عن الصلوة ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة .

وروى يونس بن يعقوب قال سئلت اباعبدالله عليه السلام يقول تجلس النفساء ايام حيضها التى كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلى .

و قال المفيد رضوان الله عليه فى المقنعة جائت اخبار معتمدة فى ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض وهى عشرة ايام .

وروى زرارة ايضا عن ابى عبدالله عليه السلام قال تقعدالنفساء ايامها التى كانت تقعد فى الحيض وتستظهر بيومين .

وروى مالك بن اعين قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهى فى نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلاباس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فلتغتسل ثم يغشاها ان احب والاخبار فى هذالمعنى بحدالتظافر بل يقرب من التواتر فيجب العمل بها ولايجوز التجاوز عنها ولا يرتاب احد فى صحة مداليلها الا ان فى هذه المسئلة اخبار اخر بظاهرها مخالفة للاخبار الماضية فلابد من ذكرها وبيان وجهها .

روى زرارة عن ابى جعفر عليه السلام ان اسماءبنت عميس نفست بمحمدبن ابى بكر فامرها رسول‌الله صلى الله عليه وآله حين ارادت الاحرام من ذى الحليفة ان تحتشى بالكرسف والخرق وتهل بالحج فلما قدموا مكة و قد نسكوا المناسك وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تطوف بالبيت و تصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك .

ولايخفى على الناظر فى هذا الخبرعدم دلالته على تحديد مدة قعودالنفساء بثمانية عشر يوماً فان الامرصدر عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً

ولیس هذاالامر تحدیداً لمدة النفاس بل صدر فی الیوم الثامن عشر وسیجیء ان السؤال وقع فی ذلك الیوم .

وروی الفضلاء کلهم عن ابی‌جعفر علیه‌السلام ان اسماء بنت عمیس نفست بمحمد بن ابی‌بکر فامرها رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله حین ارادت الاحرام من ذی الحلیفة ان تغتسل وتحتشی بالکرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسکوا المناسك سئلت النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله عن الطواف بالبیت والصلوة فقال صلی‌الله‌علیه‌وآله لها منذ کم ولدت فقالت منذ ثمانی‌عشرة فامرها رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ان تغتسل وتطوف بالبیت وتصلی ولم ینقطع عنها الدم ففعلت ذلك وهذه الروایة ایضاً لاتدل علی التحدید فانها لم‌تسئله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قبل هذه المدة بل فی عدم الدلالة اوضح من سابقها .

روی محمد بن مسلم عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال قلت لابی‌عبدالله علیه‌السلام کم تقعد النفساء حتی تصلی قال ثمان عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشی وتصلی و هـذه الروایة محمولة علی التقیة لانها موافقة لبعض العامة و لان هذا الراوی روی عن هذا الامام علیه‌السلام روایة مخالفة لهذه الروایة قال علیه‌السلام تقعدالنفساء اذا لم ینقطع عنها الدم ثلثین اواربعین یوما الی الخمسین .

و روی ایضاً محمد بن مسلم عن ابی‌جعفر علیه‌السلام قال سئلت اباجعفر علیه‌السلام عن النفساء کم‌تقعد النفساء فقال ان اسماء بنت عمیس امرها رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ان تغتسل لثمانی عشرة ولاباس بان تستظهر بیوم او یومین فتری اختلاف هذه الروایات مع وحدة الراوی ولیس هذاالاختلاف الا لاجل انها صورة تقیة و حیث ان جمیعها مع اختلافها مخالفة للاخبار المتظافرة فصدور جمیعها یکون تقیة .

و بعض روایات اسماء بنت عمیس لا تدل علی التحدید بل اتفق السؤال فی ذلك الیوم و یدل علی هذا روایات کمرفوعة ابراهیم بن هاشم قال سئلت امرئة اباعبدالله علیه‌السلام فقالت انی کنت اقعد فی نفاسی عشرین یوماً حتی افتونی بثمانیة عشر یوماً فقال ابوعبدالله علیه‌السلام و لم افتوك بثمانیة عشر یوماً فقال رجل للحدیث الذی روی عن رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم انه قال لاسماء بنت عمیس حیث نفست

بمحمدبن ابی بكر فقال ابوعبدالله عليه السلام ان اسماء سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً ولو سئلته صلى الله عليه وآله قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل ما تفعل المستحاضة .

و مثل هذه الرواية فى الدلالة على انه اتفق السؤال فى ذلك اليوم ما روى الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين فى المنتقى نقلا من كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهرى مسندا عن حمران بن اعين قال قالت امرئة محمد بن مسلم وكانت ولوداً اقرء اباجعفر عليه السلام وقلت له انى كنت اقعد فى نفاسى اربعين يوماً وان اصحابنا ضيّقوا على فجعلوها ثمانية عشر يوماً فقال ابوجعفر عليه السلام من افتاها بثمانية عشر يوماً قال قلت الرواية التى رووها فى اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابى بكر بذى الحليفة فقالت يارسول الله صلى الله عليه وآله كيف اصنع فقال صلى الله عليه وآله لها اغتسلى واحتشى واهلى بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت يارسول الله صلى الله عليه وآله احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوماً اما الآن فاخرجى الساعة فاغتسلى واحتشى وطوفى واسعى فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابوجعفر عليه السلام انها لو سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك واخبرته صلى الله عليه وآله لامرها بما امرها بـه قلت فما حدّ النفساء قال عليه السلام تقعد ايامها التى كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هى طهرت و الا استظهرت بيومين اوثلثة ايام ثم اغتسلت و احتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع فهى بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلى انتهى الرواية ودلت على ان مدة قعود النفساء عن العبادة هى عادتها فى الطمث وانها تستظهر بعد العادة وان اسماء بنت عميس لم تسئل النبى صلى الله عليه وآله قبل ثمانية عشر يوماً وانها لوسئلت قبل ثمانيـة عشر لامرها بما امرها و دلت لطريق الالتزام على عدم صحة ما ورد فى المقام على خلاف مدلولها ومدلول الروايات الدالة على ان قعودها كقعود الحائض بحسب المقدار .

فظهر حال الروايات الدالة على ان مدة قعودها عشرون اوثلثون اوار بعون

يوماً كرواية على بن يقطين قال سئلت اباالحسن الماضى عليه السلام عن النفساء و كم يجب عليها ترك الصلوة قال تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوماً فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت ومتنها ايضايكشف عن ان الامام عليه السلام لم يجب بما هوالواقع ولذا جمع ما بين الدم العبيط وثلثين يوما للقعود ورواية حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام قال النفساء تقعد اربعين يوماً فان طهرت والااغتسلت وصلت و يأتيها زوجها وكانت بمنزلة المستحاضة تصوم وتصلى و رواية اعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام فى حديث شرايع الدين قال والنفساء لاتقعد اكثر من عشرين يوماً الا ان تطهر قبل ذلك فان لم تطهر قبل العشرين اغتسلت واحتشت وعملت عمل المستحاضة .

وفى المقنع روى انها تقعد ثمانية عشر يوماً قال وروى عن ابيعبدالله الصادق عليه السلام انه قال ان نسائكم ليس كالنساء الاول ان نسائكم اكثر لحما واكثر دماً فلتقعد حتى تطهر وقد روى انها تقعد ما بين اربعين يوماً الى خمسين يوماً .

وهذه الاخبار كما ترى فى غاية الاختلاف حتى بعضها تدل على عدم حد للنفاس ومنشأ هذه الاختلافات هو اختلاف اراء اهل الخلاف ولكن الخبير لايخفى عليه ان الرجوع الى العادة اقرب الى الواقع و ما دل عليه من الاخبار اولى بالاعتماد عليه لانه ابعد من اراء اهل الخلاف وما ذهب اليه العامة الذين امرنا بالاخذ بماخالفهم و لان هذه الاخبار اكثر مما ورد فى هذا الباب و روايات اسماء و ان كانت كثيرة الاان الامام عليه السلام بين انها لوسئلت قبل ثمانية عشرة لامرها بما امرها وقول النبى فاخرجى الساعة يدل على انقضاء زمان الاغتسال والاحتشاء و جميع ما ورد من الاخبار الدالة على ثمانية عشر والازيد ظهر بطلانه من قوله عليه السلام فليس لاحد التجاوز عن قدر العادة اذا تجاوز الدم عن العشرة ومع الانقطاع عليها جعلت تمام العشرة نفاسا وبعد ما كان المعيار العادة فلولم تر الدم فى العادة اصلا ليس لها نفاس وان رات بعدها وقبل العشرة تجعلها استحاضة فضلا عما بعدالعشرة وجل الاصحاب جعل بين العادة و العشرة نفاساً ولا دليل عليه بل مقتضى كون المتبع هو العادة

عدم كون الدم بعـد العادة نفاسا نعم كون العادة عشرة يوجب الحكم بكون الدم نفاساً .

ومبدء العدد وضع الولد لقول النبى صلى الله عليه وآله منذ كم ولدت وقول ابيجعفر عليه السلام فى رواية مالك بن اعين اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها فيعد العدد من الوضع لامن الرؤية فلورات الدم فى اليوم الرابع من الوضع واستمر الى العاشر و كانت عادتها السبعة فان انقطع فى العاشر جعلت تمام الدم نفاساً وان تجاوز عن العاشر كان نفاسها الى السابع فيكون اربعة ايام و بعد السابع استحاضة والبياض السابق عن الدم طهر و بعضهم قال باتمام العادة الى العشرة و معناه جعل مبدء العدد الرؤية .

ولولم يكن لها عادة عدت العشرة من الوضع فان انقطع فهو ومع استمرار الدم اليها جعلت ايام العشرة نفاسا والزائد عنها استحاضة .

وان رات الدم متصلا بالوضع الى العشرة وانقطع فى العاشر تمام الدم نفاس سواء كانت ذات عادة عشرة اواقل اولم يكن لها عادة.

و هل تعتمد على العادة المتحصلة لها من نفاسات متعددة اذا نفست مرارا و كان نفاسها فى كل مرة عدة ايام سواء ظاهر صحيحة محمد بن يحيى الخثعمى ان عليها الاتباع حيث قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن النفساء فقال كما كانت يكون مع مامضى من اولادها وماجربت قلت فلم تلد فيما مضى قال بين الاربعين الى الخمسين ولاينافى اشتمالها على مايوافق العامة لان اشتمال الرواية على جملة للتقية لايمنع من العمل بها بالنسبة الى غيرهذه الجملة .

و يؤيدها موثقة ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال عليه السلام النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التى كانت تجلس قبل ذلك و استظهرت بمثل ثلثى ايامها ثم تغتسل وتحتشى وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت لاتعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها اواختها اوخالتها واستظهرت بثلثى ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشى و تغتسل و اما الاستظهار بثلثى ايامها فلا ينافى الروايات

الاخر فانه محمول على كون الايام ستة وقد سبق ان الاستظهار لابد ان يكون الى عشرة ايام بل يظهر من هاتين الروايتين والروايات الامرة برجوعها الى عادة حيضها ان العادة المتحصلة من النفاس متحدة مع المتحصلة من الحيض لاتفاق الحيض والنفاس فى مدة الجلوس عن العبادة و بعد اتحاد العادتين بحسب المدة فالرجوع الى كل واحد منهما رجوع الى الاخر و مع فرض الاختلاف فالاولى الرجوع الى عادة الحيض لكثرة ما دل على الرجوع اليها .

وحينئذ فلا اثر لاتباع عادة النفاس لانها مع توافقها لعادة الحيض لايختلف الحال ومع تخالفها معها تتبع عادة الحيض وحيث ان الموثقة اشتملت على الرجوع الى عادة نسائها احتمل شيخنا النجفى فى الجواهر رجوع خصوص المبتدئة الى نسائها لهذه الموثقة قال (قده) .

نعم يحتمل فى خصوص المبتدئة الرجوع الى نسائها لقول الصادق عليه السلام فى الموثق وان كانت لاتعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها اواختها اوخالتها واستظهرت بثلثى ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة الحديث و اشتمالـه على ما نقول به من الاستظهار مع امكان فرضه مما لاينافى المختار غير قادح فى الحجيـة والظاهر ان مراده لقوله ايام نفاسها ايام حيضها كما يشعر به اوله والا فلا رجوع لها الى ايام النفاس كما صرح به غيرواحد وان اشعر بذلك خبر محمد بن يحيى الخثعمى لكنه شاذ بل لعل الاول ايضاً كذلك كما سمعته سابقا من المصنف فى المعتبر ولعله لظهوره فى غير المبتدئة وهى لاترجع الى ذلك فى الحيض فضلا عن النفاس والاقوى ما يقدم انتهى ومقصوده مما تقدم تحيض المبتدئة والمضطربة الى العشرة .

والمانع من ذهابه (قده) الى رجوعها الى ايام النفاس هوتصريح غير واحد به مع اشعار خبر محمد بن يحيى الخثعمى فحيث انه (قده) راى تصريح الاصحاب حكم بشذوذ الروايتين ولكن مقتضى النظر الدقيق دلالة الروايتين على رجوع المبتدئة والمضطربة الى عادة النفاس اذا تحققت لهما لعدم ما يمنع من الرجوع وعدم مايدل على خلاف ذلك ولا تعارض بينهما و بين ما دل على الرجوع بعادة الحيض لانهما

ليستا من ذوات العادة و رجوعهما الى العشرة بعد ان لم يكن لهما عادة النفاس ولا للمبتدئـة اقارب ولا تجوز لطرح هاتين الروايتين واهمالهما مع وجود مورد يحملان عليه ويعمل بهما فيه على ان العادة مما يوجب الاطمينان بما اعتادت عليه من غير فرق بين عادة الحيض وعادة النفاس فلافرق بين العادتين فى وجوب الاتباع و انما قدمنا عادة الحيض على عادة النفاس فى صورة الاختلاف لكثرة الروايات الواردة فى الاولى وقلتها فى الثانية واما مع عدم الاختلاف وعدم المعارضة فلامانع من العمل بما دل على الرجوع الى عادة النفاس فانها ايضاً عادة يطمئن النفس بها فلاشذوذ فى الروايتين ولامانع من العمل بهما فى غيرمورد ذات العادة فى الحيض فرجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة انما هومع عدم عادة النفاس .

و اما التفصيل بين ذات عادة الحيض و بين المبتدئة برجوع ذات العادة الى العادة والمبتدئة الى ثمانية عشر يوماً فمما لا دليل عليه ولا شاهد لحمل ما دل على ثمانية عشر يوماً على المبتدئة على ان الدال على ثمانية عشر تبين حاله فلا حاجة الى حمله على المبتدئة فان الامام عليه السلام صرح بانها لوسئلت قبل هذه المدة لامرها بما امرها .

قال العلامة (قده) فى المختلف والذى اخترناه نحن فى اكثر كتبنا ان المرئة ان كانت مبتدئة فى الحيض نفست بعشرة ايام فان تجاوز الدم فعلت ما تفعله المستحاضة بعد العشرة وان لم يكن مبتدئة وكانت ذات عادة مستقرة تنفست بايام الحيض و ان كانت عادتها غير مستقرة فكا المبتدئة والذى نختاره هنا انها ترجع الى عادتها فى الحيض ان كانت ذات عادة وان كانت مبتدئة صبرت ثمانية عشر يوماً ثم شرع فى الاستدلال واستدل لذات العادة بالروايات الواردة فيها .

ثم نقل احتجاج من قال بثمانية عشر وذكر صحيحى محمد بن مسلم وصحيح ابن سنان ثم قال و الجواب انه محمول على المبتدئة فى الحيض جمعاً بين الادلة وهوالذى اخبرناه فى الحكم الثانى من ان المبتدئة تجلس ثمانية عشر يوماً انتهى.

فترى انه (قده) حمل روايات ثمانية عشر على المبتدئة للجمع بين الادلة .

وانت خبير بان الجمع بين الادلة انما هو فيما اذا لم يكن احد الدليلين وارداً للتقية وقد ثبت ان الدال على ثمانية عشر ورد مورد التقية وان اسماء سئلت عن النبى صلى الله عليه وآله وقد مضت لها هذه المدة مع ان كون اسماء مبتدئة الى نفاسها بمحمد بن ابى بكر فى غاية البعد على ان الروايتين المذكورتين دلتا على ان المبتدئة ترجع الى عادة النفاس ولا مانع من العمل بهما لانهما روايتان وردتا فى مورد خاص من دون معارض فيجب العمل بهما .

فذلك الجمع يعطى منصب الدلالة لما ليس له ويطرح الدليل الغير المعارض لدليل اخر عن العمل.

وقد ظهر فيما سبق ان الروايات الواردة فى اسماء بنت عميس لاحجية فيها فلامعنى للجمع بينها وبين غيرها بل من بعضها يستفاد كون امر النفساء فى قعودها اقل مما ورد فى اسماء والاقل منطبق على العشرة فما دون ومن هنا يظهر ان الاحتياط بثمانية عشر فى غير محله لان الاحتياط مورد خفاء الواقع واما بعد ظهور الحق فلا معنى للاحتياط وان كان منشأ الاحتياط ذهاب بعض الاساطين الى هذا القول فقد حكى من ابن ادريس انه قال ان المفيد و المرتضى رضوان الله عليهما قد رجعا من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة .

بقى الكلام فى الدم المرئى قبل النفاس و قد عرفت من رواية زريق ان دم الحامل يحكم بالحيضية ما لم يصبها الطلق وبعد ما اصابها يعنون بعنوان دم المخاض فان رات قبل اصابة الطلق دماً ولم يمنع من حيضية مانع يحكم بالحيضية واما مع المانع فقبل الطلق استحاضة واما دم المخاض فالظاهر انه غير دماء الثلثة من الحيض والنفاس والاستحاضة بل هو دم مخصوص بزمان الطلق اما عدم كونه من الاولين فالخبر نص فيه واما عدم كونه من الثالث فان الامام حكم بانها تعملى الى رؤية الدم على رأس الولد من دون ان يشير الى فعل من افعال المستحاضة ولا ان يسمى الدم بدم الاستحاضة وليس فى الاخبار ما يدل على ان الاستحاضة من فتق الرحم ولايجب ان يكون كل دم خارج عنها حدثا ويجوز ان يكون هذا الدم مثل دم القرحة والعذرة

فى عدم كونه من الاحداث .

وهل يعتبر تخلل اقل الطهر بين الحيض المقدم على النفاس و بينه الظاهر عدم الاعتبار فان النفاس وان كان موافقا للحيض فى اكثر الاحكام الا انه ليس بحيض حقيقة ولذا يكون فى بعض الاحكام مخالفاً له فاعتبار تخلل اقل الطهر بينهما يحتاج الى دليل خاص غيرما دل على اعتباره بين الحيضين على ان اعتبار التخلل يؤثر فى الاغلب فى تميز الدم الثانى والدم الثانى فى المقام معلوم الحال لايحتاج الى التميز لان بعد الولادة لايشتبه حال الدم ولذا لايقاس بالدم المرئى بعدالنفاس لانه يتميز بتخلل اقل الطهر بمعنى ان عدم التخلل يكشف عن عدم الحيضية ومع التخلل حيض ما لم يمنع مانع آخر فلاملازمة بين التخلل والحيضية .

واما المولود المعبرعنه بالمنفوس فظاهر الاصحاب انه يكفى فيه كونه مبدء نشو الآدمى وان لم يكن تام الخلقة فالسقط والعلقة والمضغة مما يترتب عليه الاحكام ويستفاد من روايتى عمارالساباطى اعتبارصدق التولد عليه لقوله عليه‌السلام فيهما تصلى ما لم تلد الا ان يقال انهما محمولان على الغالب فيكفى فى ترتب الاحكام كونه مبدء نشوالادمى وان لم يصدق عليه التولد وفى خبرالسكونى الذى مرذكره لايدع الصلوة الا ان ترى على رأس الولد ومن المعلوم ان العلقة وما قبلها لايطلق عليها الولد مع صدق منشأ الادمى عليهما و يمكن حمله على الغالب مع ان خبر السكونى مطروح غيرمعمول به .

ومع الشك فى اصل التولد او كون الخارج عنها مبدء نشوالادمى فالاصل عدم التولد وعدم كونه منه .

واما الاحكام فالظاهر عدم الاختلاف بينه و بين الحيض فى حرمة الصلوة و بطلان الصوم وحرمة دخول المسجد مع الاختيار فى الحرمين وحرمة اللبث فى ساير المساجد وقرائة العزائم على المعنى الذى مر ذكره فى مبحث الحيض وحرمة الوطى وشدة كراهته بعد النقاء وقبل الغسل .

واما استحباب الكفارة او وجوبها على الواطى فحيث انهما لم يدل عليهما

دليل لا نقول باحدهما و اما التوضأ والجلوس على المصلى والاشتغال على التسبيح والتحميد و ان لم يرد عليه دليل كما ورد فى الحيض الا ان التسبيح والتحميد ممدوحان لان ذكر الله حسن على كل حال فيكفى فى حسنهما عدم المنع عنهما.

وكل ما ذكرنا من احكام النفاس انما لدالة الدليل عليه لا لاجل ان الاصل فى النفاس ان يكون حكمه كحكم الحيض لان هذا الاصل لا اصل له لما عرفت سابقا من ان النفاس مغاير مع الحيض وان كان مشابهاً له والاصل فى المغاير ان يكون مغايراً فى الحكم .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله والصلوة على رسوله محمد صلى الله عليه وآله المعصومين .

فهذا كتاب قيّم فى فقه اهل البيت والطهارة ، الّفه مؤلفـه المحقق آية الله العلامة ، الشيخ محمدرضا السمنانى السرخهاى طاب ثراه ، فهونتيجة اشتغاله وتحقيقه ومطالعته فى مدة سبعين سنة ، وقد اخذ جلّ المطالب و رؤوس المسائل من مكتب محقق عصره وعلامة زمانه وفريد اوانه الشيخ محمدهادى الطهرانى الغروى افاض الله عليه شئابيب رحمته ، المتوفى سنة ١٣٢١ ـ ه بالغرىّ .

اساتذته

وكان عمدة تلمّذه واستفادته من حوزة درس المرحوم آية الله العظمى السيد محسن الكوه كمرى الكر كرى التبريزى ، وهواعلم وارشد تلامذة العلامة الشيخ الطهرانى . يقول شيخنا العلامة فى الذريعة : الامامة ـ للسيد محسن بن محمدتقى الكوهكمرى النجفى المعاصر من اجلة تلاميذ الحجة الشيخ هادى الطهرانى والمتوفى بعده بسنين . و يقول آية الله السيد على البهبهانى الرامهرمزى حجة الاسلام الشيخ عبدالحسين اللنكرانى نزيل سمنان (دامت ايام افاضاته) : استفسار ترجمه مرحوم حجة الاسلام والمسلمين آقاى شيخ محمدرضا فيض را ازحقير فرموده بوديد ، در اوان تحصيل كه در نجف اشرف مشرف بودم درخدمت ايشان بودم ، آن مرحوم ازمبرّزين حوزه درس آية الله فى العالمين آقا سيد محسن آقا كوه كمرى بود ، وتقرير درس را بسيار خوب مينوشت .

تأليفاته

وكان العلامة المؤلف مشتغلا بالتدريس ونشر الحقائق والامر بالمعروف والتأليف مدة اقامته فى بلدة سمنان ، ومن تأليفاته القيّمة هذا الكتاب المطبوع فى جزئين فى باب الطهارة و هو يكشف عن مقام

تحقیقه الاعلی و فکره الثاقب ونظره الاسنی الادقّ ، ولعمری قل ما یوجد له من نظیر فی مؤلفات اهل التحقیق والنظر فی اعلی المباحث الفقهیة الاستدلالیة .

ومن تألیفاته : رسالة فی توارث الزوجین اذا مات احدهما قبل الدخول فی ٢١ صفحة . ومنها رسالة فی بیان اوقات النوافل فی ١٠ صفحة . و منها رسالة فی بیان حقیقة الملك والفرق بینه وبین الحق فی ٣٦ صفحة . وما تمّت، ومنها رسالة فی الصلوة فی ٥٠ صفحة ، وما تمّت . وهذه الرسائل موجودة عند سبطه الشابّ الصالح الآقا ابراهیم السماوی الساکن فی سمنان ، ومنها رسالة مبسوطة فی الارث، وقد کتب لنا سبطه المعظم : انه لیس لنا الیه سبیل .

محل نشأته

وقد تولد رحمه‌الله سنة ١٢٩٩ ـ ﻫ فی قریة سرخه وهی من قری سمنان من جانب الغرب علی اربعة فراسخ ، وکان ابوه رجلا صالحا من اهل الفلاحة اسمه الکربلائی احمد علی ، و بعد ان توفّی والده انتقل فی سنة ١٣١٩ ـ ﻫ الی النجف الاشرف ثم رجع الی مسقط رأسه فی سنة ١٣٢٦ ـ ﻫ .وهو خریت فی فنّه والبارع فی الاصول والفروع والقدوة فی المعقول والمنقول .

ثم تحوّل منها الی سمنان فی سنة ١٣٦٠ ـ ﻫ ، و اشتغل بالتعلیم والتدریس هناك حتی توفّی سنة ١٣٨٠ ـ ﻫ .

عقبه

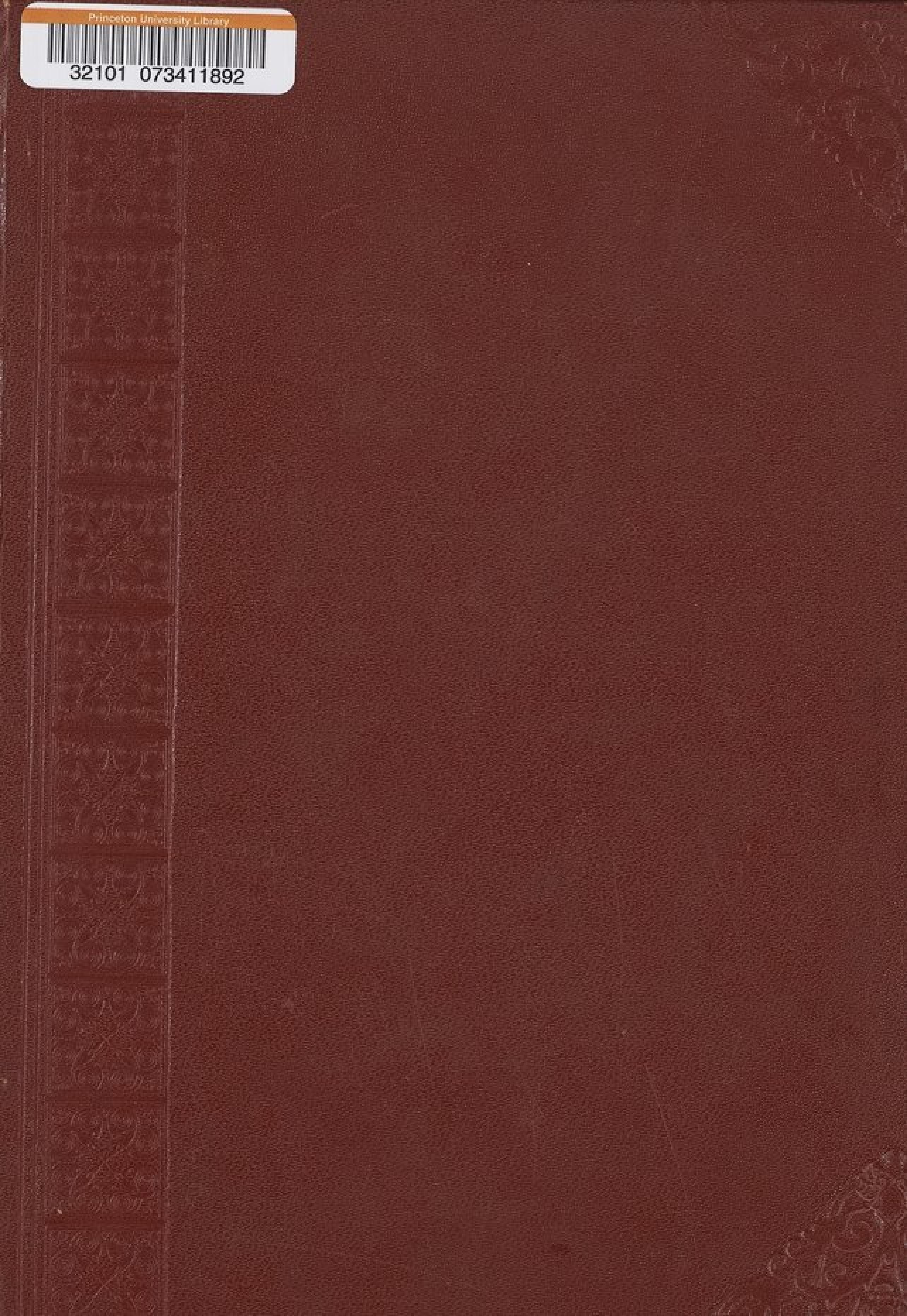
وله من الاولاد بنتان عفیفتان ، و یکفی فی مقام کمال نجابتهما و عفّتهما و تقویهما : اقدامهما مع کمال الاخلاص والمیل والعلاقة ان یباع میراثهما من ابیهما وهو الدار والمسکن الخاص للفقیه العلامة و ان یصرف ثمنه فی مصارف طبع هذا الاثر القیّم فجزاهما الله تعالی بمنّه و فضله احسن ما یجزی للمحسنین والمحسنات ، و ذلك باهتمام بلیغ من سبطه المذکور الصالح الموفق (وفّقه الله لما یحبّ ویرضی) حیث انه کان قد استکشف انّ لجدّه العلامة المؤلف علاقة بارزة لطبع هذا المؤلف .

اجازاته و للمؤلف المغفور له اجازات من علماء عصره و فقهاء زمانه كالعلامة النائيني والفقيه السيد ابي الحسن الاصبهاني ، و نختم مقالتنا هذه بذكر صورة اجازة آية الله الفقيه الاصبهاني طاب ثراه تبركا و تتميما للفائدة ، ونسئل الله عزوجل ان يوفقنا بتوفيقه الخاص وان يؤيدنا بتأييده الكامل انه ولي التوفيق وهوحسبي وعليه توكلت . ١٥ع سنة ١٣٨٣ ـ طهران

حسن المصطفوى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين
الطاهرين المعصومين وبعد فان جناب العالم العلام ثقة الاسلام
الشيخ محمد رضا [illegible] السمناني ادام الله تعالى تأييده من العلماء الكاملين
الذين لهم الاعتماد وقد بلغ مرتبة الاجتهاد فله العمل بما يستنبطه من الاحكام
على النهج المألوف بين الاعلام وله التصدي لما يتصدى له الحكام
وقد اجزت له ان يروي عني ما صح لي روايته بطرقي المقررة المنتهية
الى اهل بيت العصمة عليهم السلام واوصيه بما اوصاني به مشايخي
العظام واساتيذي الكرام من سلوك جادة الاحتياط والرجاء
ان لا ينساني من صالح الدعاء حرره الاحقر ابو الحسن الموسوي
الاصبهاني


Princeton University Library
32101 073411892